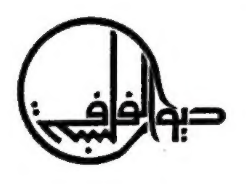
المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

مقالات ومحاضرات في التأويلية

ترجمة

محمد محجوب



دار سيناترا

مقالات ومحاضرات
في التأويلية

المركز الوطني للترجمة

بول ريكور

مقالات ومحاضرات في التّأويلية

نقلها إلى العربية

محمد محجوب

مراجعة:

جلال الدين سعيد

دار سيناترا

ريكور، بول - مقالات ومحاضرات في التّأويلية - ترجمة محجوب، محمّد - الحجم: 15.5x24 سم - عدد الصفحات: 235 صفحة - منشورات دار سيناترا - المركز الوطني للترجمة، تونس 2013 - سلسلة : ديوان الفلسفة

ر.د.م.ك.: 0-91-084-9973-978

ريكور - بول - التأويلية - الاستعارة - الانشائية - تأويلية النص الديني - الأسطورة - محجوب، محمّد - سعيد، جلال الدين

Paul Ricœur
Écrits et conférences 2
HERMÉNEUTIQUE



9، نهج المنستيري - 1006 - تونس
الهاتف: 377 567 71 (216+) الفاكس: 308 567 71 (216+)
الواب: www.cenatra.nat.tn
البريد الالكتروني: tarjamah@cenatra.nat.tn

[17] I. التّأويليّةُ[1] والرّمزيّةُ

اسمحوا لي في هذا الدّرس الأوّل، أن أوجّه عرضي وجهة تَرْجَذَاتِيَّة [autobiographique]، وأن أقول بأيّ كيفيّةٍ اكتشفتُ مشاكلَ الرّمزية [symbolisme] وتعلّمتُها. وقد بدا لي أنّ للطابَعِ "التّاريخي" لعرضي فضيلةً تعليميّةً ما، من جهة كون المدى الذي لمشكل التأويل [interprétation] لم يبرز لي إلاّ شيئا فشيئا، بمناسبةِ ما كانت تظهر، في كلّ مرّة، إشكاليةٌ خاصّةٌ ومحدودة. [18] ويبدو لي، عندما أسترجعُ الأمورَ، أنّ كلّ واحدٍ من كتبي إنما أراد الإجابةَ عن سؤالٍ فُرض عليّ بتقاطيع واضحة التّحديد، بحيث إنّ الكتب اللاّحقة إنما صدرت عن الأسئلة التي لم تلق حلّها في الكتب التي سبَقتها.

وإنما على مسار فلسفة للإرادة، فَرضت مسألةُ الرّمزية نفسَها عليّ، أوّلَ ما فرضت، في ارتباط بمشكل محدود [limité] هو مشكلُ رموز الشرّ. وهذا

1- ألقى «بول ريكور» المحاضرات الأربع التي تلي بمناسبة ندوة بعنوان: «Un itinerario filosofico. Seminario con Paul Ricoeur» [مسيرة فلسفية، ندوة مع «بول ريكور»]، وذلك بالـ Istituto Stensen de Florence (19-21 ماي 1988). وقد نشرت تحت عنوان «I problemi dell'ermeneutica» («مشكلات التأويلية») ضمن مجلة *Filosofia e Teologia* (2006/2، ص. 236-273). وقد أبقينا في الفرنسية على العنوان في المفرد، وفقا لإشارة «ريكور» نفسه على المخطوط، خاصة وأن عبارة «مشكل التأويلية» - الموروثة عن «ديلتاي»، «غادامير» و«بولتمان»- كثيرة الاستعمال في آثاره. وتستأنف المحاضرة الأولى («التأويلية والرمزية») جزئيا، مضمون محاضرة أخرى ألقيت في 1987 بمناسبة المنتدى الدولي حول «بول ريكور» في غرناطة (إسبانيا)، ونشرت تحت عنوان «الفهم الذاتي والتاريخ»، ضمن T. Calvo Martinez et R. Avila Crespo (éd), *Paul Ricoeur. Los caminos de la interpretación*, Anthropos, 1991، ص. 9 - 25. وسنجد كذلك بعض عناصر هذه المسيرة الترجذاتية في *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, 1995،

المشكل قد صدر هو نفسه عن مشـكل بُنى «الإراديّ واللاّإراديّ»[1] الذي لم يحلّه تحليلٌ تفكّري وأيْدِيتيقِيٌّ محض [بالمعنى الهوسّرلي للعبارة].

فإن أنا تخيّرتُ للبداية مشكلَ الإرداة، فقد كان ذلك بقصد إعطاء مقابل [contrepartie]، في النظـام العملي، لفينومينولوجيـا الإدراك ‹مرلو-بونتي›، وهـو الكتابُ الذي كنتُ معجَبا به بغير احتسـاب، أعني دونَ احتسـاب ما كان لهـذا الأخـير أن يتحفّظ عليـه منه لاحقا في كتـاب المرئي واللامرئي[2]. لقـد كان يظهر لي أنّه كان ينبغـي أن نعمل في الحقل العملي ما كان ‹مرلو-بونتي› عمِله في الحقل النّظري، أي تحليلا [19] أيديتيقيا لبنى المشروع، للحركة الإراديـة وللقبول باللاإرادي المطلـق، من جهة، وتحليلا جدليـا للعلاقات بين الفاعليـة [activité] والانفعالية [passivité]، من جهة أخرى. وفي نفس الوقت الذي كنـت أرجو فيه إعطاء نحـو من المكمّـل لفينومينولوجيا الإدراك، فقـد كنتُ آمُل تحكيمَ ما قـام في نفسي من المواجهة بين ‹هوسرل› [Husserl] و‹غابريـال مارسـال›[3] [Gabriel Marcel]. فللأول كنت مدينـا بالمنهجية التي تشـير إليها عبارة التحليـل الأيديتيقي (وهكذا كنت أعـرّف القرار على أنّه الاسـتعقال [noèse] الذي كان ملازمُه العَقْلَمِي [noématique] هو المشروع، عـلى معنى «الشيءِ الذي يتعـينُ عليَّ فعلُه»[4]، ولكنّ ثانيَهما هو من كنت أدين

1- منذ الصفحة الأولى من *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950, p. 7)، يشير ‹ريكور› إلى أن تحليله لبنى الإرادي واللاإرادي ينتسب إلى المنهج الأيديتيقي الهوسرلي، إذا ما قبلنا تحديد تعريفه كإرجاع [réduction] إلى الفكرة (أيدوس باليونانية) وكإرجاع إلى "المعنى" لا إلى "الماهية" (ص، 8). وسيظهر الجزء الثاني في سفرين بعد عشر سنوات : *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, t. 1. L'homme faillible et t. 2. La Symbolique du mal*, Aubier, 1960.

2- ويضيف ‹ريكور› في سيرته الذاتية الفكرية، بشيء من السّخرية من نفسه، أنّ هذا الطموح إلى إعطاء مقابل لـفينومينولوجيا الإدراك لمرلو بونتي (1945) لم يكن «بغير سذاجة» (*Réflexion faite*، مرجع مذكور، ص، 23). كما انكب ‹ريكور› على أعمال ‹مرلوبونتي› (وهو كذلك صاحب الأثر المذكور هنا، *Le visible et l'Invisible*, suivi de *Notes de travail*، والذي حققه ‹ك. لوفور› [C. Lefort]، غاليمار، 1964، 1979) ضمن ثلاث مقالات استأنفها في *Lectures 2, La Contrée des philosophes*, Seuil، 1992.

3- عن تضافر تأثير ‹هوسرل› و‹مارسال›، انظر *Le Volontaire et l'Involontaire*، مرجع مذكور، ص. 7-16 ثم ص. 17-23. ودون اعتبار مقالات عديدة، خصص ‹ريكور› كتابين هامين لهذين المفكرين، أحدُهما كان هو مؤلّفَه، والآخر كان هو ناشرَه : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Temps présent, 1947 ; E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, traduction annotée des *Ideen I* (1913, 1928), Gallimard, 1950.

4- يعني الاستعقال هنا الفعل القصدي الذي يتسدّد به الوعي في الفينومينولوجيا نحو مضمون ؛ على أنّ المضمونَ المقصود استعقالُه، أو العقلم [*noème*]، يكون في هذا السّياق هو المشروع.

له بإشـــكاليةِ ذاتٍ هي، في آن، متجســـدةٌ وقادرةٌ على مباعدة رغباتها وقدراتها، وباختصار، بإشـــكاليةِ ذاتٍ هي ســـيدةُ نفســـها وخادمةُ تلك الـــضّرورة التي يمثّلها الطبعُ، واللاوعيُ، والمولِد والحياةُ. وإنما من أجل الاســـتجابة لهذا المطلب المضاعـــفِ خَطْخَطْـــتُ [j'esquissais] أنتولوجيا تتعارضُ مـــع الواحدية بقدر مـــا تتعارض مع الثّنائية (ثنائية «ســـارتر» [Sartre]، مثـــلا، في **الوجود والعدم**[1])، فتحدثتُ في لغةٍ استعرتُها من «باسكال» [Pascal] عن أنتولوجيا **اللاّتناسب**[2].

[20] أنتولوجيا اللاّتناســـبِ هذه هي التي حاولتُ بلورتَها لذاتها وفي ما أبعدَ مـــن الإرادي واللاّإرادي في كتاب **الإنســـان الخطّاء**[3]. ولقـــد أدرجتُها على ثلاثة مقاطبَ [polarités] قويّةٍ، تُؤاتيها ثلاثة تأمّلاتٍ لم يشتدَّ عودُها. هكذا ارتأيتُ المخيّلةَ، في معنى الترســـيمية [schématisme] الكنتية، تلعب دور التّوسّط، في المســـتوى النّظري، بين الأُفق المتناهي للإدراك والقصـــد اللامتناهي للكلم[4]. وكذلك في المســـتوى العملي، ارتأيتُ الاحترام مجسّرا [للمســـافة] بين تناهي الطبـــع [caractère] ولاتناهي السّـــعادة ؛ وكذلك أخيرا بدا لي أنّ الهشاشـــة العاطفيّـــة التـــي تخصّص انفعالاتِ الـــمَلْـــكِ [avoir] والقـــدرةِ والإرادةِ تقترن بمدى اتّســـاع الشّـــعور بالانتماء إلى جملة الأشياء وإلى حميميّة الكائن المتأثّر الآن وهنا [*hic et nunc*]. ولعلّ ثمة عبارةً تلخّص هذه الأنثروبولوجيا الفلسفيّة : *homo*[5] *simplex in vitalitate, duplex in humanitate* [**الإنســـان بسيط في حيويته، مزدوج في إنســـانيّته**]. هكذا تفسّرتْ تفسُّرا صريحا أنتولوجيا اللاّتَناسُـِب التي تجري من تحـــت ســـفر **الإرادي واللاّإرادي**. لقد أعرضْنا عن الواحديـــة [monisme] قدرَ

1- J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

2- انظر B. Pascal, *Pensées*, M. Le Guern (éd), Gallimard, 1977, t. I، ص. 153، شذرة 183.

3- انظر : *L'homme faillible*، مرجع مذكور، ص. 161 : «إنّ «شطط» الإنسان هو قابلية الخطإ، في معنى كونه يجعل الإنسان قادرا على أن يخطئ» (التشديد من «ريكور»).

4- انظر الفصل المخصص لترسيمية المفاهيم الخالصة للذهن، ضمن «إ. كَنْتْ» : E. Kant, *Critique de la Raison pure* (trad. Delamarre/Marty), in *Œuvres philosophiques*, t. I, *Des premiers écrits à la « critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1980, p. 884-891 (A 137/B 176 ; III, 134-139).

5- "الإنسان بسيط من جهة حيويته، مضاعف من جهة إنسانيته" : إن هذه العبارة التي تنسب إلى «مان دي بيران» [Maine de Biran] (1766-1824)، قد اقتبست عنوانا للفصل من فصول *L'homme faillible* (مرجع مذكور، ص. 107-122)، وقد استعارها «مان دي بيران» هو نفسه من هـ بُورْهاف، *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, Leyde, 1976, t. II، ص. 497 (انظر F. Azouvi, *Maine de Biran. La science de l'homme*, Vrin, 1995 ; ص. 21، هامش 1 ؛ وحول تاريخ هذه العبارة ذات الأصول القديمة، راجع F. Azouvi, «Homo duplex», *Gesnerus* 42, 1985, *Festschrift für Jean Starobinski*، ص. 229-244).

إعراضنا عن الثنائية [dualisme] في نفس الوقت الذي تمّ فيه [21] التّوفيق بين الفكر التفكّري [pensée réflexive] والشّعور الذي كنت سميتُه، في نبرة ظلّت بسكالية [pascalien] حتى ذلك الوقت: «شَجَنيّة البؤس*»[1]. إنّ هذين الكتابين، متى أخذناهما معا، يبينان ما أظنّه هاجسي المهيمن، أعني استقدامَ نقائضَ ذاتٍ شرعية وحملَها على العمل على تجاوز نفسها بنفسها.

ولكنّ الموقف الفلسفي الذي يمثّل له كتاب الإراديّ واللاّإراديّ، يظلّ، مهمًا وسّعناه إلى أنثروبولوجيا أساسيّة، شذَريا، من جهة كونه لا يحتسب إلا البنى الصّورية لإرادةٍ ما بعامّة. ماذا عن إرادة سيئة [هي] وجه "تاريخي" للإرادة؟ وإنّما هاهنا كشفت الفينومينولوجيا عن حدودها[2]، حتى إذا ما وسّعناها إلى الفلسفة الوجوديّة التي ألّفت بين «هوسرل» و«مارسال»، وبين «مونيي» [Mounier] و«نابار» [Nabert] (اللّذين شرعت متأخّرا في اكتشافهما والتعرُّف إليهما). هذه الحدود هي عين حدود الكوجيتو الدّيكارتي، بما فيه من طموح إلى المباشرة، والشفافية، واليقينية. لقد كان إدراك عيان الإرادة السّيئة يقتضي أن نستدرج إلى داخل دائرة التفكّر المداورةَ الطّويلة للرّموز والأساطير، أعني، باختصار، توسّطَ العالمَ الثقافيّ[3] "التّاريخيّ" هو نفسَه. فمن هذا الانقلاب المنهجي صدرت رمزانية الشرّ (1960)؛ فلقد أثبتّ هنا أنّ الإرادة لا تعترف بكونها سيئةً ولا بكونها مذنبة، [22] إلا إذا اعتبرت ما حملته الثقافات الكبرى من الرموز

1- حول شجنية البؤس، راجع *Finitude et culpabilité*، مرجع مذكور، ص. 23 وما يليها. بؤس الإنسان غرض متواتر عند «باسكال». انظر على سبيل المثال، شذرات كتاب *Pensées* (مرجع مذكور، المجلد الأول) التالية: ش. 4، 108، 126، 113، 139، 178، 181، 184، إلخ. انظر أدناه، ص. 236.

*«شجنية البؤس» [ولم لا: طربية البؤس؟]: نقترح أن نعطي بها العبارة الفرنسية «pathétique de la misère»، والتي تحمل من المعاني ما لا تقدر لفظة عربية واحدة على أدائه: فهي تشير إلى موقف الانفعال والتأثر وإلى موقف الشفقة الناتجة عن ذلك التأثر من جهة ثانية. ولعله من المفيد كذلك التذكير بأن اللفظة في أصلها اليوناني تشير إلى موقف الانفعال [πασχειν] أي إلى الموقف الذي ليس فيه فاعلية للذات أو للإنسان، بل الذات منفعلة تتحمّل وتتقبل ما يقع لها، من حزن أو من فرح، وبعض هذا في لفظة التأثر التي لا اختصاص لها بالحزن أو بالفرح، وهو ما قد يبرّر عبارة "الطرب" كما في بيت «عنترة» المشهور (البسيط): "... وزدتني طربا يا طائر البان" [الديوان]. وقد تكون عبارة "تأثرية" قريبة هي أيضا إلى هذا المعنى [المترجم].أ

2- عن تأويل «ريكور» لشخصانية «إمانويل مونيي» [Emmanuel Mounier] وقراءته لإيتيقا «جان نابار» [Jean Nabert]، انظر النصوص المجموعة في *Lectures 2*، مرجع مذكور. عن «نابار»، راجع أدناه، ص. 250 وما يليها، و256 وما يليها*.

* [الإحالات الداخلية على صفحات الكتاب تلتزم الترقيم الأصلي للنص الفرنسي ضمن الطبعة المعتمدة، والمثبت في نص الترجمة [المترجم]

3- عن الكوجيتو، راجع أدناه، ص. 249 وما يليها. عن الرّمز، انظر كذلك أدناه، ص. 250.

والأساطير التي علّمت الوعي الغربي، هذا حتى لا أتكلّم على الثّقافات الأخرى التي لا تنتمي إلى ذاكرتي المتناهية[1].

لا ألحّ على الجانب الشخصي من المغامرة : فممّا لا شكّ فيه أنّني تحت وطأة ثقافتي المزدوجة، الكتابية واليونانية، وجدتُني محمولا على أن أدرج ضمن فلسفة «ديكارت» [Descartes] و«كنْت» [Kant] التفكّريةِ تأويلَ رموز الدَّنَس، والإثم، والخطيئة، حيث كنت أرى الطبقة الرّمزية الأولى لوعي الشر، ثم تأويلَ الأساطير الكبرى للزلّة : الأساطير الكوسمولوجية، والأورفية، والتّراجيدية، والآدميّة. لقد كان بوسعي أن أتكلم هكذا عن تفكير عياني، إذ لم أكن قادرا بعدُ، على أن أطلقَ على عين تأويل تلك الرّموز وتلك الأساطير الوضع النظري الذي يشير إليه حدّ الهرمينوتيقا[2]. لقد كنتُ في ذلك الوقت أكثر إحساسا بالتواصل بين التفكّر الصوري الممارَس في **الإرادي واللاإرادي** (1950) والتّفكير العياني المغتذي من تأمّل الرموز وأساطير الشّر، مني بالقطيعة بين التأويلية* والفينومينولوجيا. وفوق ذلك، ففي زمن **رمزانية الشر** (1960) كان الطّابع الجهوي لهذه الرّمزانية [symbolique]، المحدودة من حيث الغرض بمشكل الإرادة السيئة، هو الذي يهمّني أكثر من كلّية الرّمزية.

إلا أنّ تقريبا أوّلاً للمشكل التّأويلي يبرز من هذا البحث الذي ظلّ في حدود[23] رمزانية الشرّ المشدودةِ إلى تعريف عام للرّمز. أسمّي رمزا [symbole] كلّ تعبير يتّصف بظاهرة المعنى المزدوج [double sens]، التي تحيل الدلالةُ الحرفيةُ وفقَها على معنى ثان لا يمكن إدراكه إلاّ بهذه الإحالة من معنى أوّل على معنى ثان[3]. وهذا الشرط الثّاني جوهري : فعنه ينتج الفرق بين الرّمز والأمثولة ؛ إذ في الأمثولة يكون للمرور بتعبير مجازي وظيفةٌ تعليمية أو تحسينيةٌ

1- عن رمزانية الشر، راجع كذلك أدناه، ص. 249 وما يليها.

2- راجع : « Une interprétation philosophique de Freud », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969 : «فرضيةُ عملي الفلسفيةُ هي التفكّر العياني، أي الكوجيتو الموسوط بكامل عالم العلامات».

* نستعمل بدون تمييز عبارتي التأويلية والهرمينوتيقا لأداء Herméneutique الفرنسية. وحرصا على عدم الخلط بين Herméneutique وبين Interprétationnisme نقترح لهذه الأخيرة عبارة : «تأوّلية». أما التّمسك بالفرق بين التأويلية والهرمينوتيقا فوهم من قبيل التمسك بالفرق بين الميتافيزيقا وما بعد الطبيعة ؛ إحداهما الاسم المعرّب والثانية هي الاسم العربي لنفس المسمّى [المترجم].

3- لمن طلب تعريفا أدق بقليل، انظر : « Existence et herméneutique »، *Le Conflit des interprétations*، مرجع مذكور، ص. 16 : "أسمي رمزا كلّ بنية دلالة يشير فيها معنى مباشر وابتدائي وحرفي، إشارة إضافية، إلى معنى

محض ؛ ومن الممكن دائما أن نقولَ مباشرةً ما قلناه بصفة غير مباشرة بمجرّد القصد إلى التعليم أو الإعجاب ؛ أما مع الرّمز الحقّاني [authentique] فإن النّقلة [transfert] من المعنى الحرفي إلى المعنى المجازيّ هي المعبَر الوحيد (ذلك ما حقّقتُه في ميدان الشرّ : إذ يُقال الدّنَس في رمز الدّرن [الذي يشوب]، ويقال الإثم في رمز الهدف الذي نُخطئه، والطريقِ الملتوية، ويقال الذنبُ في رمز اللّدغة، وفي رمز الحِمل الذي لا قبل لنا به، إلخ.)[1].

أنّ بنيـة المعنى المزدوج هـذه تعترضنا خارج رمزانية الشرّ، فذلك ما عبّرتُ عنه منذ تلك الحقبة ضمن "معيارية الرّمز" وضمن "الرّمز يدعو إلى التّفكير"[2]. ولقد أشرتُ مذذاك إلى اتّساع مناطق ظهورها وتنوّعها : المظهرِ الكوسمي [الكوني] لتجليّات [24] المقدّس، المظهر اللّيلي للإنشاءات الحُلمية، إبداعية الكلمة [verbe] الشعرية. فالتحققتُ من خلال الملمح الأوّل «بإلياد» [Eliade]، ومن خلال الثّاني «بفرويد» [Freud] و«يونغ» [Jung]، ومن خلال الثالث «باشلار» [Bachelard][3]. ولقد كنت أقربَ ما كنت من هذا الأخير حينما يخصّص الصّورة الشّعرية تعبيرا للّغة إذ هي تولد.

وثمّة توسيع آخر للرّمزية إلى ما بعد المثال الخاص لرمزانية الشرّ. فمنذ تلك الفترة اقترحتُ تعريفا عامّا للأسطورة بكونها رمزا تطوّرَ إلى شكل قصّ [récit] وتمت مفصلته على زمان ومكان لا يمكن توليفهما مع زمان ومكان للتاريخ والجغرافيا حسب المنهج النّقدي. فالخروج [exode] مثلا هو رمز بدائي للاغتراب الإنساني، ولكنّ قصّة طرد «آدم» وحواء من الفردوس هي قصّ أسطوريّ من الدّرجة الثّانية تقحِم شخصياتٍ، وأماكنَ، وزمنًا، ومشاهدَ

آخر غير مباشر، وثانوي ومجازي، لا يمكن إدراكه إلا عبر الأول". (راجع كذلك « Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique»، المرجع عينه، ص. 64-79).

1- راجع :
Finitude et culpabilité، مرجع مذكور، القسم الأول، الفصل 1. (sur la souillure = حول الدنس)، 2. (le péché = الإثم)، 3. (la culpabilité = الذنب).

2- يشير «ريكور» هنا إلى فصول من *Finitude et culpabilité*، مرجع مذكور، وعلى التوالي ص. 17-25 وص. 323-332.

3- يحيل «ريكور» في مقدمة *Finitude et culpabilité* إلى «م. إلياد» [M. Eliade]، *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949, 1991، (انظر كذلك أدناه، ص. 272) وعلى «غ. باشلار»، *La Poétique de l'espace*, PUF, 1957. وعن المراجع الأخرى [انظر]: S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, PUF, 1980 ; C.G., *Sur l'interprétation des rêves*, trad. A. Tondat, LGF, 2000

ومـن الممكن دائما أن نقولَ مباشرةً ما قلنـاه بصفة غير مباشرة بمجرّد
التعليم أو الإعجاب ؛ أما مع الرّمز الحقّاني [authentique] فإن النّقلة
[tr مـن المعنى الحرفي إلى المعنى المجـازيّ هي المعبَر الوحيد (ذلك ما
ميدان الشرّ : إذ يُقال الدّنَس في رمز الدّرن [الذي يشوب]، ويقال الإثم
لدف الذي نُخطئه، والطريق الملتوية، ويقال الذنبُ في رمز اللّدغة، وفي
ل الذي لا قبل لنا به، إلخ.)[1].

ـة المعنى المزدوج هـذه تعترضنا خارج رمزانية الشرّ، فذلك ما عبّرتُ
تلك الحقبة ضمن "معيارية الرّمز" وضمن "الرّمز يدعو إلى التّفكير"[2].
رتُ مذذاك إلى اتّسـاع مناطق ظهورها وتنوُّعها : المظهر الكوسـمي
سي] لتجليّات [24] المقدّس، المظهر اللّيلي للإنشـاءات الحُلمية، إبداعية
ة [verbe] الشـعرية. فالتحقتُ من خلال الملمح الأوّل «بإلياد» [Eliade]،
لال الثّاني «بفرويد» [Freud] و«بيونغ» [Jung]، ومن خلال الثالث «باشلار»
[Bach][3]. ولقـد كنت أقـربَ ما كنت من هذا الأخـير حينما يخصّص
ة الشّعرية تعبيرا للّغة إذ هي تولد.

ـمّة توسـيع آخر للرّمزيـة إلى ما بعد المثـال الخاص لرمزانيـة الشرّ. فمنذ
ك الفترة اقترحتُ تعريفا عامّا للأسـطورة بكونها رمزا تطوّرَ إلى شـكل
، [récit] وتمت مفصلته عـلى زمان ومكان لا يمكـن توليفهما مع زمان
كان للتاريخ والجغرافيا حسـب المنهج النّقدي. فالخروج [exode] مثلا هو
بدائي للاغتراب الإنساني، ولكنّ قصّة طرد «آدم» وحواء من الفردوس هي
أسـطوريّ من الدّرجة الثّانية تقحِم شخصياتٍ، وأماكنَ، وزمنًا، ومشاهدَ

ر مباشر، وثانوي ومجازي، لا يمكن إدراكه إلا عبر الأول". (راجع كذلك « Le problème du double-
sens comme problème herméneutique et comme problème séman»، المرجع عينه، ص. 64-79).
ـع :
Finitude et cul، مرجع مذكور، القسم الأول، الفصل 1. (sur la souillure = حول الدنس)، 2. (le
; = الإثم)، 3. (la culpabilité = الذنب).
ـر ريكور، هنا إلى فصول من *Finitude et culpabilité*، مرجع مذكور، وعلى التوالي ص. 17-25 وص.
.33
ل ريكور، في مقدمة *Finitude et culpabilité* إلى م. إلياد [M. Eliade]، *Traité d'histoire des religions*, Payot,
.1949، (انظر كذلك أدناه، ص. 272) وعلى غ. باشلار، *La Poétique de l'espace*, PUF, 1957، وعن
ـع الأخرى [انظر]: S. Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, PUF, 1980 ; C.G., *Sur*
l'interprétation des rêves, trad. A. Tondat, LGF.

خرافيةً ؛ فإنما يلعب قصٌّ ما دورَ المعنى الحرفي في الأسطورة، ونقلةُ [ذلك المعنى الحـرفي] إلى معنى ثان هي التي تجعل من تلك الأسـطورة مقولةَ من مقولات الرّمز، مقولة سرديةً[1].

ويبقى أنّ التّأويليةَ، لدى هذا الطور الأوّل من بحثي، قد لقيتُ تعريفا حصريًّا كان عليّ أن أوسّـعه في ما بعد : ثمة هرمينوتيقـا، أي تأويلٌ، كلّما كان ثمة عباراتٌ ذات معنى مزدوج، وحيثما كان ثمة [25] لمعنى ثانٍ أن يُبسـط انطلاقا مـن معنى أوّل. لقد كان هذا التّعريف حصريا لا محالة، ولكنّه كان يَترك المجـال لبلورة لاحقة، بفضل الصيغة التي أنهيتُ بها رمزانية الشرّ : "الرّمز يدعو إلى التفكـير." لقـد ألححـت يومئذ على قطبـي العبارة : الرّمـز يدعو : أي إنّ الفلسـفة بلجوئها إلى القديـم، وإلى اللّيلي، وإلى الحُلمي، تسـتطيع أن تُفلت من معضلات الابتـداء الجذري في الفلسـفة ؛ فتأمّلُ الرّموز ينطلق مـن اللّغة التي حدثـت بعدُ والتي قيل فيها كلُّ شيء بوجه مـا ؛ لا يتعلّق الأمرُ بالفكر دون افتراضات، وإنّما بالفكر مـع افتراضاته. ولكنّ ما يعطيه الرّمزُ هو أن نفكّر. إنّ الفـصّ [aphorisme] يوحي بـأنّ كلّ شيء قد قيل لغـزا، ومع ذلك أنّه ينبغي أن نسـتأنف دومًا ضمن بُعد المفهوم. لقـد قلت إذّاك «إنّ ما يلزمنا هو تأويـلٌ يحترم اللّغـز الأصلي للرّموز، ويروّض نفسـه على التعلـم منها، ولكنه [تأويل] يطوّر المعنى انطلاقا من ذلك، ويشّـكل المعنى في كامل مسـؤولية الفكر المستقلّ»[2]. ولكـني لم أكن أعرف في 1960 كيـف أُمفصل فكرا نقديا على معاودةٍ للأسـاطير، وكنت أتكلّم بضبابية عن "تجاوز للنّقد بالنّقد، بنقد لم يعد إرجاعيا، وإنما بات اسـترجاعيا"[3]. فكنت أدعو بكلّ جوارحي أنّ تحلّ بي سذاجة ثانية، سذاجة بعد-نقدية، من بعض الوجوه.

إنّ الصّدمـة المزدوجـة للتّحليـل النّفسـي [psychanalyse] ثـم للبِنيويـة [structuralisme] هـي التـي كان عليها أن تضعني عـلى طريق هذه التّأويلية

1- انظر القسم الثاني من *Finitude et culpabilité*، وكذلك «Interprétation du mythe de la peine» ضمن *Le conflit des interprétations*، مرجع مذكور، ص. 348-369.
2- «Le symbole donne à penser»، ضمن *Finitude et culpabilité*، مرجع مذكور، ص. 325
3- *Finitude et culpabilité*، مرجع مذكور، ص. 326

النّقديــة، وأن تسـتدعي بذلــك تعريفا [26] للتّأويلية أوســع من فكّ شـفرة العبارات ذات المعنى المضاعف[1].

هي ذي الكيفيةُ التي اتّســع بها المشكلُ التأويلي بدفع من «فرويد» Freud، كما يشـهد بذلك الكتــاب المعنــون : *De l'interprétation. Essai sur Freud* [في التأويل. رســالة عن «فرويد»][2]. فإنّ التأويل الذي تمت ممارسته في *La Symbolique du mal* [رمزانية الشرّ] قد تُصوّر تلقائيا على أنّه تأويل مضخّم، أي على أنه تأويلٌ حريصٌ عــلى فائض المعنى الذي كانت رمزّية الــشرّ [symbolisme du mal] تخفيــه ضمنيا والذي إنما رفعه التفكُّر دون ســواه إلى الامتلاء الدّالّ، والحال أنّ هــذا التّأويل المضخّم قــد كان يتقابل، من غير أن يقــول، ومن غير أن يدري دراية بيّنة، مع تأويل إرجاعي بدا لي أنّه، في حال الذنب [culpabilité]، قد مثّله أحســن تمثيل التحليلُ النّفسيُّ الفرويدي. هكذا قام أمامي مقطبٌ كان يُعلِن عمّا كنــتُ سأسـمّيه *Le Conflit des interprétations* [صراع التأويلات][3]. ولكنّ ذلك الــصّراع ما كان ليتّضح إلاّ في حدود رمزانية مقيّدة غرَضيا وتاريخيا. لا مراء في أنّ ما شرعتُ فيه من قراءة أعمال «فرويد» الكاملة أو شــبه الكاملة قد كشف لي بسرعة أنّ الأمر كان يتعلّق بشيء مختلف تمام الاختلاف عن صراع محــدود بغرض الذنب[4]، بل إنّ الرّهان، [27] كما قد رأى «فرويد» بوضوح، إنما كان فلســفةً للثّقافة في كامل مداها، استحضرت بين التّقليد والنّقد مشــهد صراع كان هو مشــهدهما في القرن الثامنَ عــشر، زمن التنوير [الأوفكليرونغ = *Aufklärung*]. فقراءتي لرمزانية الشر كانت قراءة تقليدية، حين كانت قراءة «فرويــد» قراءة نقديةً. ولقد انفَرض عليّ هاجسُ عــدم التّضحية بأيّ منهما، مثلما

1- عن البنيوية، انظر خاصة المقالات الثلاثة المستأنفة في *Le Conflit des interprétations*، مرجع مذكور: « Structure et herméneutique » (1963)، ص، 31-63 ؛ « Le problème du double = sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique» (1966)، ص، 64-79 ؛ « la structure, le mot et l'événement » (1967)، ص، 80-97.

2- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965

3- انظر *Le Conflit des interprétations* (مرجع مذكور) الذي يجمع مقالات تبيّن تنوع المشكل الهرمينوتيقي، وقبل ذلك، « Le conflit des herméneutiques : épistémologie des interprétations », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1/1 (1963)، ص، 152 – 184.

4- حول القراءة الريكورية لـ«فرويد» وعلاقتها بالتحليل النفسي، انظر، بالإضافة إلى *De l'Interprétation* (مرجع مذكور)، المجلد الأول من هذه السلسلة : Paul Ricœur, *Ecrits et conférences, 1. Autour de la psychanalyse*، نصوص جمعها وأعدها ك. غولدنشتاين، [C. Goldenstein] وج، ل. شليغل، [J.-L. Schlegel] بمساعدة م. دلبراشيو، [M. Delbraccio]، دار Seuil، 2008.

شـغلني، خمس عشرة سنة قبل ذلك، هاجسُ التوفيق بين «مارسال» و«هوسّرل». وتمثّـل القراءةُ المضاعفـةُ التي اقترحُهـا لعُقدة «أوديب» وأسـطورته، لدى نهاية كتابي عن «فرويد»، تجسيدا مُناسـبا لعمـل التأمُّل الذي يتيحـه الصّراع الذي شـقّه التّحليلُ النّفسي في قلب التّقليد الثّقافي الذي أنتمـي له (والذي ذكّرتُ في مـا تقدّم أنه كتـابي* [biblique] وهلّينيٌّ في آن)[1]. كنتُ أرى «فرويد» يحفر، تحت الأسـطورة التي أصبحت عقدةً، أركيولوجيا للكوجيتو، تكشف عن المظاهر القديمة والطّفولية والعُصابية للجنسـانية، في نفس الوقت الذي كنت أرى فيـه «هيغـل»، أو على الأقـلّ «هيغل» فينومينولوجيا الـرّوح - الذي كنتُ أتمـرّس به يومئذ في دروسي بجامعة السّربون - كنُـت أراه ينشرُ أمام الوجوه القديمة للوعي الذّاتي غائيات [téléologie] للوعي الذّاتي تكون بحسبه حقيقةُ كلّ وجـه متضمَّنةً في الوجه اللاحق[2]. ولكـن ألم يكـن زرعُ [greffe] الغائية هذا على أركيولوجيا[28] للوعي الذّاتي هو عينَ ما تمثّله «سوفوكليس» عندما أخرج تراجيديا جديدة للحقيقة من تراجيديا سابقة للجنسانية؟

ومهـما يكن من أمر الذّنب، في تعيُّنيّتِه الدّقيقةِ، فلقد فُتحتْ [الآن] مسـألةُ تعـدّدِ التّأويـلات وصراعِها. لقد تعلّـق الأمر، من خلال المجابهـة بين «فرويد» والتّقليـد، بصراع بـين تأويليّتين : تأويلية مضخّمة، في المعنى المشـار إليه أعلاه، وتأويليةِ تظنّن [herméneutique du soupçon]، حيث يقوم «فرويد»، إلى جانب معلّمِـين آخرين للتظنّـن : «فويرباخ» Feuerbach، «ماركس» وخاصّة «نيتشـه»[3]. لم يعـد السـؤال المطروح في المرحلـة الجديدة من عملي والتـي تلت كتابي عن

1- انظر : « Reprise dialectique du problème de la sublimation et de l'objet culturel », *De l'interprétation*، مرجع مذكور، ص. 495-503.

* ترجمنا Bible بالكتاب، وbiblique بالكتابي، والمقصود بهما الكتاب المقدّس أي العهد القديم والعهد الجديد معا. وترجمنا Evangile بالإنجيل، وPentateuque أو Thorah بالتوراة. وقد اتّبعنا في ذلك مرجعا كان هو معتمدنا في كامل المعجم اللاهوتي المسيحي في عموم هذه الترجمة: معجم الإيمان المسيحي، اختار مفرداته ومعلوماته من شتى المصادر الأب صبحي حموي اليسوعي، وأعاد النّظر فيه من الناحية المسكونية الأب جان كربون، الطبعة الثانية، دار المشرق بيروت، بالتعاون مع مجلس الكنائس بالشرق الأوسط، 1998.

2- انظر : G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1945-1991، إنّ الحفرياتِ والغائيات تتكاملان بالنسبة إلى الوعي : «فوحدَه الموضوع الذي له غاية يكون ذا مبدإ» (*De l'interprétation*، مرجع مذكور، ص. 444).

3- «معلّمو التظنّن» عبارة «ريكور» ذاع صيتها. وقد كان «ريكور» يريد بها أن يشير في آن إلى أهمّية «ماركس» و«نيتشه» و«فرويد» وإلى تأثيرهم بالنسبة إلى ثقافتنا (مثلا في « La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine », *Le conflit des interprétations*، مرجع مذكور، ص. 149).

«فرويد»، محدودا بتشكّل رمزيّ خاص، بل بات مفتوحا على البِنية الرّمزية بما هي بنيةٌ لغوية مخصوصة[1]. ولقد تجاوب هذا التّوسيع مع التّغير الذي لحق أغلب المدارس الفلسفية والذي تمت تسميته بعبارة المنعطف اللّساني[2] [*linguistic turn*]. وهذا المنعطف اللساني، إذا ما طبّقناه على التّيار الذي صدرتُ عنه، كان يعني المرور من فينومينولوجيا، ولو كانت موسّعة إلى فينومينولوجيا وجودية، إلى تأويليّة ذات منحى لساني.

[29] وإنّما هاهنا لعبت الخصومةُ مع البنيوية دورا حاسما في توسيع المشكل الهرمينوتيقي. ماذا كان رهانُ الصّراع؟ لم يكن أقلّ من مصير مسألة الذّات وفهم الذات. ففي حين كانت البنيوية تبدو لي مرافَعة عن اشتغالٍ مجهول الهويّة، في المعنى القويّ للعبارة، لأنظمة العلامات، بغير انغراس ذاتي، كان بُعد المعنى يبدو لي غيرَ منفصل عن دور الوسيط الذي كانت تلعبه تلك الأنظمةُ في عين العلاقة بفهم الذات[3]. لا تَـدْلال [signifiance] حيث لا يساهم نظام آني من العلامات في زمانية فهم الذّات، أي في تاريخيتها[4]. ومرّةً أخرى يكون التاريخ، وبخاصة تاريخ العلامات، هو الوساطةَ التي لا مناص منها لفهم الذات.

قد يكون الصّراع بين التّأويلية والبنيوية تمّ تجاوزُه اليوم، على الأقلّ في الحدود التي تَشكّل ضمنها في سنوات 70. ومع ذلك يبقى الرّهانُ الذي يدلّ عليه العنوانُ "فهمُ الذّات والتّاريخ"[5]. وتشهد على استمرار المشكلِ الوجوهُ الأخرى التي تهيّأت بها جدليةُ فهم الذّات والتّاريخ في كتاباتي للسنوات السبعين. لن أحتفظ منها [30] إلا بوجه واحد يمكّن من عبور عدّة حقول إبستيمولوجية هي عامّةً متفرقةٌ، أعني

1- وتشهد بذلك خاصة المقالات الواردة ضمن *Le Conflit des interprétations*، مرجع مذكور: « Existence et herméneutique » (1965)، « Le problème du double – sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique» (1966)، « la structure, le mot et l'événement » (1967).

2- انظر R. Rorty (éd.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, The University of Chicago Press، 1967.

3- راجع: « De l'interprétation », *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986، ص. 29: «ليس ثمة فهم للذات لا يكون موسوطا بعلامات، ورموز ونصوص؛ ويتطابق فهم الذّات في الأخير مع التّأويل المطبق على هذه الحدود الواسطة» (التشديد من 'ريكور').

4- من حيث هي «براديغم التّماسف في التواصل» ("الوظيفة التّأويلية للتّماسف"، ضمن *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 102)، حيث يوضح النّص الطّابع التّاريخي للتّجربة الإنسانية.

5- إشارة إلى العنوان الأصلي لتدخّل 'ريكور' في غرناطة (انظر أعلاه، ص. 17)

جدلية الفهم/التفسير. وقد خصّصتُ لها إحدى مقالات كتابي *Du texte à l'action*[1] [من النّص إلى الفِعل]. وأمّا الحقول الثلاثةُ التي تمّ عبورُها فهي نظريةُ النصّ، ونظريّةُ الفِعل، ونظريةُ التّاريخ. فلحظةُ الفهم في كلّ واحد من الحقول تتصف بدرك [appréhension] حدسي جُملي لما يدور عليه السؤال في ذلك الحقل، وباستباق للمعنى من جنس الكِهانة، وبانخراط من الذّات العارفة. وأمّا لحظة التفسير فعلامتُها هيمنةُ التّحليل، وإخضاعُ الحالة الخاصّة إلى قواعد، وإلى قوانين أو بُنى، ووضعُ موضوع الدّراسة على مسافة من ذات غير متورّطة. والمهمُّ في نظري هو عدمُ فصل الفهم عن التّفسير، والعكس بالعكس، مثلما يفعل المنحدرون من التأويلية الرّومنطيقية من جهة، وورثةُ الوضعانية [positivisme] من جهة أخرى. فالتأويلُ عندي، إنما يتمثّل على وجه الدقة، في مداولة أطوار فهم وأطوار تفسير على مدى «قوس تأويلي»[2] وحيد. فهل تجاوزتُ مع كلّ هذا الطّابع المجزّأ لعملي التأمّلي؟ كلاّ، على الإطلاق، لأنّي ما أزال أعتقد أنّه ينبغي في كلّ مرّة أن ندقّق ضمن الحقل الإبستيمولوجي المعتبر، الأسلوب المخصوص للمداولة بين التّفسير والتّأويل. ومن هذا الوجه، ينبغي [31] لمجالات النصّ، والفِعل، والتّاريخ، أن يميِّز، كلّ منها، بحسب تقوّمه المخصوص.

وضمن الثّالوث المعتبر، يلعب معرَف* [notion] النصّ دورا رياديا[3]. فثمّة يتهاوى الافتراض القديم بأنّ التّفسير قد لا يسود إلاّ في علوم الطّبيعة، مادام الفهم سيّد العلوم المسمّاة علوم الروح[4]، والحال أنّه في هذه الأخيرة، وفي السّميوتيقا [sémiotique] على وجه أدقّ، ظهرت نماذج جديدة من التّفسير هي مخصوصة أتم تخصيص بإمبراطورية العلامات، أعني عمليات التّشفير وحل

1- « Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire » (1977), *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 161-182.

2- راجع : « Expliquer et comprendre », *Du texte à l'action* وأيضا « Qu'est-ce qu'un texte ? »، مرجع مذكور، ص. 167 : "يبدو نشاط التحليل [...] كمجرد مقطع على قوس تأويلي ينتقل من الفهم الساذج إلى الفهم العليم عبر التفسير" ؛ راجع كذلك *Réflexion faite*، مرجع مذكور، ص. 51.

* عن تبرير ترجمتنا لعبارة Notion الفرنسية راجع «دايفد هيوم»، **تحقيق في الذهن البشري**، ترجمة وتقديم محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2010، ص. 112 الهامش 9.

3- انظر : «Expliquer et comprendre », « Qu'est-ce qu'un texte ? »، ضمن *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 137-182.

4- رغم قرب «ريكور» من «دِيلتاي»، من وجوه عديدة، فإنه يرفض مع ذلك الفرق الذي كان «ديلتاي» يظن أنه أقامه بين التفسير والفهم، بحمل التفسير على العلوم الطبيعية والفهم على علوم الروح. وأما «ريكور» فيعرّف مهمّة التأويلية على أنها محاولة مَفْصلة التفسير والفهم، وهو ما يبتعد فيه ابتعادا ملموسا عن تأويليتي «هيدغر» و«غادامير»،

التّشـفير. فيُمسي أعسرَ على المرء أن يمفصل الفهم والتّفسير أحدَهما على الآخر، مـن أن يفصل بينهما بكلّ بسـاطة. ظهر لي أنّ نظريةً في الخطـاب [discours] معرّفًـا بكونـه العملَ [acte] الذي به يقول امرئ شـيئا عن شيء لامرئ آخر، يمكنهـا أن تلعب دور نقطة الربط بين الفهم والتفسـير[1]. (سـأبيّن غدا كيف أن تفكـراتي الأحدث عن الإبداع والقاعدة، وعن التّجديد الدّلالي الذي تمثله الاستعارة، تتجذر هاهنا)[2].

وأمـا عن نظرية الفِعل، التي سـيكون لي أن ألتقيها مجددا في أعمالي اللاحقة عن القصّ [récit] وكذلـك عن الإيثيقا [32] والسياسـة، فإنها تجسّـد جدلية التفسـير/الفهم كما يلي[3]. فالسّـؤال هنا هو أن نعرف مـا إذا كانت لعبةُ اللّغة الحاويـة لألفاظ من نحو القصـد، الدّافع، الغاية [fin]، إلـخ.، في حاجة إلى أن تُفصـل فصلا جذريا عن لعبـة اللّغة التي يُتكلّم فيها على الحركة، السّـبب، الحـدث، إلخ[4]. وإنّ المرء ليهمّ حقًّا بالإلحاح عـلى القطع قطعا صريحا بين لعبتي اللغة، مما يمثّل شـكلا من أشـكال الرّجوع إلى التّقابل بين الفهم والتّفسـير. فأبيّنُ، هنا أيضا، أنّ نماذج التّأويل الأثرى، هي تلك التي تتشابك فيها المقاطع [segments] المنظوميّةُ [systémiques] مـع المقاطع الغائياتية [téléologiques] ضمـن الظّاهـرة المعقّدة للتدخّل القصدي في مجـرى العالم، كما نرى ذلك في النّمـوذج الذي اقترحه «فون رايـت» [von Wright] ضمن كتاب تَصادَف أن كان عنوانه *Explanation and Understanding*[5] [التفسير والفهم].

أمّا عن نظريّة التّاريخ، فإنها تمثّل ألْفتَ تجسـيم للتوافق الذي في الاسـتدلال التاريخي بين فهم نسـيج من الأحداث التي لا تتكرّر، وبين التّفسير بتعميمات، لها في الحالات المؤاتية، قيمةُ القانون (علم السّـكان، الاقتصاد). وقد استأنفتُ ذلك بمزيد من التّفصيل في *Temps et Récit I*[6] [الزّمان والسّرد I].

1- هذا التعريف للخطاب متواتر في أعمال «ريكور». انظر مثلا : *Réflexion faite*، مرجع مذكور، ص. 39، وانظر لاحقا ص. 35 وما يليها.

2- انظر أدناه، ص. 36، 41.

3- انظر الأسفار الثلاثة من *Temps et récit* , Seuil, 1983-1985، وكذلك *Du texte à l'action*، مرجع مذكور.

4- انظر أدناه، ص. 52 وما يليها.

5- G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University Press, 1971, 1977[2]

6- القسم الثاني من *Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983.

سألخص هذه الجدالات الجزئيةَ الثّلاثـة في صيغة واحدة : «أن تفسِّر مزيدا، يعني أن تَفهم أحسـنَ»[1]. وبعبارة[33] أخرى، إذا كان الفهم يسـبق التّفسـير، ويرافقه ويطوّقه، فإنّ التّفسير، في المقابل، يبلور الفهم تحليلياً.

سأُوقف عند هـذا الحدّ استعراض الامتـدادات المتتالية التـي طرأت على تصوّري للتّأويلية منـذ *Le Volontaire et l'Involontaire* [الإرادي واللاإرادي] وحتى *Le Conflit des interprétations*[صراع التّأويـلات]. وقـد رأينـا كيف أن التّعريف الأوّل للتّأويليـة بكونها بسـط المعنى الثّاني في العبـارات ذات المعنى المزدوج أو الرموز، لم يتمّ تعويضه، وإنما تضمينه في جدلية الفهم والتفسـير. سأبيّن غداً ما هي المشاكلُ الجديدة التي أحدثت توسيعا جديدا للإشكالية التّأويليةِ، كان طابعُه الرئيسـي معرَفَ "عالم النّص"، وما نتج عن هذا التّوسـيع بالنّسـبة إلى العلاقة بين الفينومينولوجيا والتّأويلية، وهي العلاقةُ التي كانت في منطلق عملي التّفكّري[2].

1- انظر من بين عدّة مواضع : *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 12 ؛ *Du texte à l'action* « De l'interprétation »، مرجع مذكور، ص. 22 ؛ راجع أدناه، ص. 170 وما يليها.

2- انظر أدناه، ص. 35 وما يليها. عن معرف "عالم النص"، انظر « La fonction herméneutique de la distanciation » (ضمن *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 112-115)، وفوق ذلك، كامل *Temps et Récit*.

II. التّأويليّةُ وعالم النصّ[1]

[35] سأستأنفُ في هذه المحاضرة الثّانية تطوير الإشكالية التّأويليّة لدى النّقطة التي تركتُها فيها عند جدليّة الفهم والتّفسير. فنحن نتذكّر أنّ معرَف النّصّ قد ظهر كواحد من "المواضع" التي تنبسط فيها هذه الجدلية، إلى جانب نظرية الفِعل ونظرية التّاريخ[2]. وسنرى عند نهاية هذه المحاضرة الثّانية كيف سيجد التاريخ والفِعل نفسيهما متضمَّنين في نظريّة النصّ، وتحديدا بفضل توسّط معرف عالَم النصّ الذي سيكون في مركز بحثنا.

1. معرَف النصّ

هذه، بدايةً، بضعُ كلمات حول معرَف النصّ[3]. ثلاث ملاحظات:

أ. مثلما أعلنتُ عن ذلك في الدّراسة الأولى، يفترض معرَف النصّ تصوُّرا للخطاب يذهب إلى [36] أبعدَ من معرَف الكلام[parole] المقابل لمعرَف اللّغة[langue] عند ‹سوسير› [Saussure] (الكلام استعمالا في مقابل المنظومة[4] [système]). فالخطاب يَفترضُ نشاطا تأليفيا تُركَّب عليه مختلف جهات التّجديد الدَّلالي التي سنتكلّم عليها[5]. ويمفصِلُ الخطابُ ذاتَ خطاب [sujet

1- المحاضرة الثانية من سلسلة «مشكل التأويلية» (انظر أعلاه، ص. 17)

2- انظر أعلاه، المحاضرة الأولى.

3- راجع « Qu'est-ce qu'un texte ? », *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p. 137-159.

4- راجع : F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bailly et A. Séchehaye, édition critique préparée par T. de Mauro, Payot, 1972 (1931)، ص. 30 وما يليها، 36 وما يليها، 112، 227.

5- عن النشاط التأليفي، انظر ‹إ. كَنْتْ› : E. Kant, *Critique de la raison pure* (trad. Delamarre/Marty): «أعني [...] بالتّأليف، في المعنى الأعم، فعل إضافة تمثلات مختلفة بعضها إلى بعض، والقبض على تنوعها ضمن معرفة» *Œuvres philosophiques, t. I, Des premiers écrits à la « critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1980)،

[de discours]، وعمـلَ خطاب [acte de discours]، ومحتوى خطاب [contenu de discours]، ودليـلا ماورالسـانياً [code méta-linguistique]، ومرجعـا خارجلسـانياً [référent extra-linguistique]، ومخاطَبا [interlocuteur]. وهو مـا تلخّصه الصّيغة : يقول امرئٌ ما شيئًا ما بحسـب قواعد مشـتركةٍ لامرئ آخر. وبعبـارة أخرى : «متكلِّم» [locuteur]، «قـول» [dire]، «مقُول» [dit] (أو معنـى)، «عالَم» [monde] (أو مرجِع)، قواعـد [règles] (صوتية، معجمية، نحويّة)، و«مخاطَبة»[allocution][1].

ب. ويتعلّق افتراضٌ ثان من افتراضات معرَف النصّ بالتّمييز بين الاسـتعمال الشّفوي للخطاب واستعماله الكتابي. ويُشير المرور من الكلام إلى الكتابة إلى أكثرَ من مجـرّد ظاهرةِ قيدِ [fixation] كتابـةٍ متعلّقة بخطابٍ كان يمكن أن يُقال شـفويا. يكون ثمـة كتابةٌ حقّا عندما لا يكون الخَطابُ المنشأُ قد نُطق به شـفوياً أبدا، ولا سـبيل إلى أن يكون نُطق به. فالكتابةُ تتجلّى استحالةً للكلام ؛ [37] ومع الكتابة إنما تولدُ أداةٌ جديدةٌ للفكر وللخطاب[2].

الاسـتتباع الأوّل : تُفتح إمكانيةٌ تُنهج السـبيل لما يسـمّيه «ستاروبنسكي» [Starobinski] «حكايـة النّقد» ؛ فمن جهـةٍ تُعطي ظاهرةُ قيدِ الكتابة نفوذا خاصّا للشيء المكتوب ؛ ومن جهة أخرى، إنّ البونَ الذي يقوم هكذا فاصلا عـن الكلمـة [parole] الحيّة، يخلّف تظنّنا، وسـؤالا : كيف أمكن لمثل أثر المعنى هذا أن يُنتَج؟ وفي كلمة، يقوم صراع **بين السّلطة والنّشأة**.

الاستتباع الثّاني : يحمِل الخطاب، من مجرّد كونه مكتوبا، تاريخا لم يعد بعدُ هـو تاريخَ كاتبه. ومثل هذه المفارقة سـهلةُ الفهم : فمعنى ما كُتب قد بات، من الآن فصاعدا، مختلفا عن القصود الممكنة لكاتبه، وهو بذلك ينأى بنفسه عن كلّ نقد ينزع إلى السّكلجة [critique psychologisante]. إنّ ما يمكن لنا تسميتُه **الاسـتقلالَ الدّلالي للنّص** يحمل النّص على عرض تاريخ مختلف عن

ص. 832، الفقرة 10، 102B ؛ III, 91). ويرجع «ريكور» معرفه عن النشاط التأليفي إلى نقد «كَنْت» الأول والثالث، عبر «لويس منك» [Louis Mink]، ضمن *Temps et Récit*، ص. 103 وص. 220 وما يليها.

1- انظر أعلاه، ص. 3.

2- عن العلاقة بين الكلام والكتابة، انظر « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 111 وما يليها.

تاريخ كاتبه[1]. ويعكس التباسُ معرف الدّلالة هذه الوضعيةَ. فالدّلالة قد تعني إمّا ما يدلّ عليه النصُّ، أو ما أراد الكاتب قوله (وفي اللّغة الإنغليزية : *what does the text mean ? what do you mean ?*). وفعلا فإنّ هذا الفصل بين القول والدّلالة يمثّل بعدُ ظاهرةَ إنشاء، وإبداعا [création].

استتباع آخر : يعطي الخطابُ الشّفوي مواجهةً، وحوارا [dialogue] بالمعنى المخصوص للعبارة، مما [38] يجعل من المتاح للمُتخاطبين [interlocuteurs] أنْ يُظهِرَ أحدُهما للآخر موضوعات [objets] محادثتهما. فالإحالة على أشياء العالم هي كما يقولون إحالة **إشاريةٌ إظهاريةٌ**[2] [*ostensive*]. إنّ هذه الإحالة الإشارية الإظهاريّة هي التي تقوّضها الكتابة : فإذا أنا قرأتُ في قصيد شعري [عبارة] «cette nuit-là»*، إلخ.، فهمتُ أنّ الإشاريات المستخدمة، وهاهنا اسم الإشارة، لم تعد تشير إلى أيّ شيء يمكننا إظهارُه. إنّ هذا الشّكل من تعليق كلّ الإشاريات يُطلق حيَدانا للنّصّ عن كلّ ضرب من الواقع يمكن أن يقع إظهارُه. وإنما بالنّظر إلى اختفاء الإحالة الإظهارية هذا، سنطرح بعد حين السّؤال عمّا إذا كان يمكن أن يقالَ عن الأدب، في شكله الغنائي [lyrique] أو في شكله السّردي [narratif] إنّه **يحيل** على شيء ما قد نسمّيه "عالما" – عالم النّص.

المكسب الأخير في ارتباط بالكتابة : يضع النّصّ المكتوب نفسَه في مواجهة نظير آخر غير الوجه الإنساني : فمجرّدُ كون النص، على حدّ عبارة «غادامير»، مفتوحا لكلّ من يحسن القراءة، يقتضي أنّ صاحب الخطاب الشّفوي يترك مكانه لقارئ محجوب، بل ربما حتى لجمهور قراء لا حدّ لهم ولا تحديد ؛ وهاهنا تبدأ مغامرة النّصّ في المجهول[3].

1- وهذا الاستقلال ثلاثي : "فبفضل الكتابة، يحوز الخطاب استقلالا دلاليا ثلاثيا : عن قصد المتكلم، وعن تقبل المتلقين الأول، وعن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لإنتاجه" (*Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 31).

2- راجع : *Du texte à l'action* ,« Qu'est-ce qu'un texte ? »، مرجع مذكور، ص. 140 وما يليها : وهكذا، فإنّ المعنى المثالي لما نقول، ضمن الكلام الحيّ، ينعطف في اتّجاه المرجع الفعلي، أي في اتّجاه ما عنه نتكلّم ؛ بل إنّ هذا المرجع الفعلي ينحو، في الحدّ الأقصى، نحو الانصهار في إشارة إظهارية تلتحقُ فيها الكلمة بالإيماءة التي تُظهر، والتي تُري.

* تلك الليلة

3- راجع : H.G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996[2]، ص. 414 :

ج. وأمّا الفرضيةُ الثّالثة لفكرة النصّ، المشتركةُ بين الكلمة الشفويّة والكتابة، والمبلوَرةُ مع ذلك [39] إلى أقصى مداها، فتخص التّأليف الذي يجعل من النّصّ أثرا [œuvre][1]، مادام النّص يعني كذلك النسيجَ. فما أن ينخرط كاتب في الكتابة حتى يعمد إلى أن يؤلّف على نحو مخالف لما كان سيفعل في حال تبادل الكلام الذي يخصّص العلاقة الحواريةَ. إنّ استقلالَ الكتابة الدّلالي، الذي كنت أتحدَّث عنه، يُنهج الطريق لبحث عن قواعدَ للتأليف لا يتيح التبادل السريع للأجوبة والأسئلة في المحادثة وقتًا لبلورتها. فللأثر قواعدُه المخصوصةُ في التأليف تجعل منه إمّا رواية، أو قصيدا، أو محاولة، إلخ. ولا يرجع مشكل التّأليف هذا إلى اللّسانيات التي تعتبر أنّ آخر الوحدات هي الجملة، بل يرجع إلى الإنشائية التي تتناول تحديدا ضروبَ تأليف خطاب هو في الغالب خطابٌ مكتوب (دون أن يكون كذلك ضرورة) وحداتُه أوسعُ من الجملة. إنّ ظاهرة الحبكة [texture] والتّأليف تفتح جملةً من الإمّيات الجديدة : لا بين السلطة والنشأة، وإنما بين متانة [consistance] النصّ بما هو شيءٌ قد قَويت بنيتُه، وبين انفتاح النّصّ من جهة العالم ومن جهة القارئ. ذاك مشكلُ جدليةِ المعنى والإحالة، من ناحيةٍ، والكتابة والقراءة، من ناحيةٍ ثانية. سنرى مدى ما يرتبط المشكلان ارتباطا وثيقا.

2. "عالم" النصّ

وإنما في *La métaphore vive* [**الاستعارة الحية**] وفي *Temps et récit* [**الزّمان والسّرد**] بلورتُ معرّف عالم النصّ، امتدادا لتفكّر في الوظيفة المرجعيّة لخطابات غير وصفيّة، من نحو **القصائد والرّوايات**[2]. فالأدبُ، في رأيي، يُجلي لُغزا كبيرا للّغة، أعني الصّراعَ في داخله بين اتجاهين متباينين هما حاضران منذ اللّغة المعتادة، ولكنهما لا يصبحان جليّيْن إلا في مستوى تلك الوحدات التأليفية الكبرى

«ما تمّ تثبيتُه بالكتابة، يرتفع، إذا صحّت العبارةُ، في أعين جميع الناس، إلى دائرة من المعنى يمكن أن يشترك فيها كلّ أولئك الذين يحسنون القراءة».

1- راجع: , *Du texte à l'action* « La fonction herméneutique de la distanciation»، مرجع مذكور، ص. 107-110، وراجع كذلك: *La métaphore vive*, Seuil, 1975، ص. 277 وما يليها.

2- انظر : *La Métaphore vive*, Seuil, 1975 وكذلك الأجزاء الثلاثة من 1985 - 1983 *Temps et Récit*, Seuil,

التي هي النصوصُ والآثار[1]. فمن جهة يبدو أنّ اللّغة تنعزل خارج العالم، وتنغلقُ على نشاطها المهيكِل، وأنها بأخَرة، تحتفي بنفسها في وحدة مجيدة : وتجسّد المنزلةُ **الأدبيةُ** للّغة هذا الاتجاه الأوّل[2]. ومن جهة ثانية، فإنّ اللّغة الأدبية، خلافا لاتجاهها النّابذ، تبدو قمينة بالزّيادة في قوّة كشف الواقع وتحويله، ولاسيما الواقع الإنساني، وذلك على قدر ابتعادها عن الوظيفة الوصفية للّغة الاعتيادية للمحادثة. لقد كان يمكن ملاحظة هذا النبض المضاعف، والحق يقال، بواسطة تفكر بسيط في العلاقة بين العلامة [signe] والشّيء [chose] ؛ فعلى قدر ما لا تكون العلامةُ هي الشّيء، تكون على أهبة المنفى ؛ ومع ذلك لا شيء يشبه عالما للعلامات ؛ بل العلامة هي محسوبة على العالم. فهذا النّبض المزدوج - خارج العالم، نحو العالم - يتم في اللّغة الاعتيادية دون مشكل، [41] إذ تعوِّض الإحالة دائما مسافة المعنى؛ ذلك هو مبدأ اشتغال كلّ خطاب يصف وصفا مباشرا. ولكنّ الأمر لا يكون على هذا النّحو مع **أدبيّة** اللّغة الأدبية ومع عبقريّتها. فكأنما يتثبّتُ الخطابُ ويتقوّى في منفاه بعين نشاط التّأليف الذي يعطي النصّ كيانا [existence] مستقلاً، نكاد نقول إنّه قوّة بقاء خارج العالم. وإنما ضدّ مجد هذا المنعزَل تخفق آنذاك النّبضة العكسية التي تعيدُ «سكب اللّغة إلى الكون»[3]، على حدّ عبارة جميلة ‹غوستاف غيوم› [Gustave Guillaume].

إنّ هذا المشكل، رجوع العلامة إلى الشيء، في مستوى الملفوظ الاستعاري، هو الذي يُعسر علينا في **الاستعارة الحيّة** وفي **الزّمان والسّرد**.

من أين تأتي الصُّعوبةُ؟ هي تأتي من كون مشكل **التّجديد الدّلالي**، في الشّعر كما في القصّ التّخييلي، يبدو حاجبا لمشكل **الإحالة على العالم**، حدّ

1- هاهنا يتقاطع النص مع محاضرة غرناطة، « Auto-compréhension et histoire » (مرجع مذكور، ص. 21 وما يليها ؛ انظر **أعلاه**، ص. 17).

2- يقرّ ‹ريكور›، إثر أعمال ‹جاكبسن› [Jakobson]، أن الزمن الأول من الإحالة الشعرية أو الأدبية هو زمن ينقطع فيه الخطاب الشعري عن الواقع الذي تصفه اللغة اليومية : « تحتفي اللّغة بنفسها في لعبة الصوت والمعنى» (*Du texte à l'action*, « De l'interprétation »، مرجع مذكور، ص. 24). ولكنّه يبتعد عن ‹جاكبسن› عندما يقرّ بوجود زمن ثان للإحالة يعيد[نا] إلى الواقع (انظر المرجع نفسه، وانظر أدناه، ص. 242 وما يليها و246 وما يليها).

3- أصلحنا النصّ اعتبارا لكون ‹ريكور› الذي أَلِف نسبة هذه العبارة التي كثيرا ما كان يستشهد بها، إلى ‹غ. غيوم› [G. Guillaume] (راجع *Le Conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Seuil, 1969، ص. 91، *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 140، إلخ.) قد نسبها هنا إلى ‹بنفينيست›.

جعـل هذه الإحالة زائدة عن اللزوم، بل غير لائقـة وخرقاء. فيبدو إنتاجُ معنى جديد مرتبطـا، في الحالين، بعمليات تأليفيّة [synthèse] تخلُق كائناتٍ خِطابيةً جديدةً. فالتّقريب غيرُ المسـبوق بين حقلين دلاليّين متنافرين [incompatibles] بحسـب القواعد المعتادة للتصنيف، هو الذي يقدح، في حال الاستعارة، شرارة المعنى التي تتقوّم بها الاسـتعارةُ الحيّة. لا توجد في البيت الشـهير: «La nature est un temple où de vivants piliers (...)» أيّ لفظة اسـتعارية في حد ذاتها، وإنما تركـيب [42] «vivants piliers» هو الذي يحملنا على أن **نرى الحياة على أنها معمارٌ والمعمارَ على أنّه حياةٌ**[1].

ولكنّ نظريّة القصّ تكشـف عن ظاهرة مشـابهة : فإجراءُ الحبكة هو أيضا تأليفٌ للمختلف، من جهة أنّ رصف ظواهر ضمن قصّة محكيةٍ يُخرج من غبار من الأحداث روايةً موحَّدةً، أو كذلك من جهة أنّ الحبكة تركّب قصودا، وأسبابا واتّفاقـاتٍ، أو أخيرا من جهة كون الحبكة [intrigue] تكشـف عن تشـكّل زمـني في تتابع من الأحداث الصامتة[2] [discrets]. هكذا يصبح العمل المشّـكل للحبكة مُناظر ما كنت سمّيته الحملَ «الغرائبي» [bizarre] للعمليّة التجوّزية[3].

مـن هـذا التّحليل للتجديـد الدلالي العامـل في الخطاب الشـعري، بفضل الاسـتعارة، وفي الخطاب السردي [discours narratif]، على أسـاس الحبكة، تصـدر تفكّراتي عـن **عالم النصّ**. إنّ مقابل التّجديد الدّلالي يبلغ أقصى مداه في الشعر وفي الفنّ السّردي. فهو قوةُ فتح اللّغة فتحا أكبر على العالم، تماما كما لو أنّ الإبداعية في اللّغة تعبّر في نفس الوقت عن **فائض إحاليّة**.

أذكّر بإجمال وبقصد المناقشة، كيف أباشر هذا المشكل العسير والمختصَم، في **الاستعارة الحيّة** أولا، ثم في **الزّمان والسّرد**.

[43] ففي الفصل المعنون "بالإحالة الاستعارية" ضمن الكتاب الأوّل، أدافع دفاعـا عنيدا عـن الأطروحة التي مضمونها أنّ تعليـقَ الإحالة التي من الدرجة

1- هكذا يبدأ قصيد «Correspondances»، لشارل بودلير، [Charles Baudelaire]، *Les Fleurs du mal*, iv, A. Adam (éd.), Garnier, 1961، ص. 13. راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 311.

2- حول معرف الحبكة، راجع *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 55-84، 101-109، وكذلك *Temps et récit II. La Configuration dans le récit de fiction*, Seuil, 1983

3- انظر « De l'interprétation », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 20.

الأولى، إحالـةِ الخطاب في وظيفته الوصفيـة، تمثّل فقط قفا عمليةٍ أظهرَ إلى ما لا نهايـة له، أعني طفوَّ إحالة من الدّرجة الثّانية، أُخصِّصها كإعادة وصف للعالم، بالمقارنة مع وظيفة النـماذج في المعرفة العلمية[1]. أعترف اليوم، حبّا وكرامة، أنّ معجزة الإحالة الاستعارية هذه، تتركنا بلا إجابة عن السّـؤال عمّا إذا كانت اللّغة بما هي كذلك، هي التي تحيل، أو أنّ الذي يحيل هو الذي ينطق باللغة، و[أعـترف] إذاً أنها تتركنا بلا إجابة عن السّـؤال المتعلـق بالظروف التي يحيلُ ضمنها، مداورةً على العالم، من كان يتكلّم استعاريا.

وإنّـما في هذا الطّور من الحيرة والالتباس يسـتأنف **الزمان والسرد** مشـكل الإحالة في إطار اسـتعمال أدبي للخطاب. وأعتقد أنّه يقوم بهذا الاستئناف بمزيد من حظوظ النّجاح. وفعلا فقد أصبح المشكل هو مشكل المرور من التّشكل داخـل نطاق نصّ السّرد إلى إعادة تشـكيل للعالم الواقعـي للقارئ خارج نص السّرد. وتحصل هذه الإشكالية على جدارتها من **كتاب الشعر** لـ«أرسطو»، الذي يكلّـف **الموثوس** – يكلّف الحكاية [fable]، والحبكة – بوظيفة **محاكاتية** بالنّظر إلى عالم الفِعل، و**البراكسيس** [الممارسة][2]. فاللّغة السّردية ليست إذاً منغلقة على ذاتها، مادامت تحيل على فِعل النّاس بحسب علاقةٍ لا مضاهيَ لها – الميمازيس – هي ليست مجرد تقليد، في معنى النسخة، [44] والنّظير، وإعادة التّصوير، وإنما هي إعادة تنظيم في مسـتوى أرفع من التّدلال [signifiance] والفاعليّة. إنّ الأطروحة المفرطة في البسـاطة والتي تعزو للملفوظ الاستعاري، بما هو كذلك، قوّةً على إعـادة الوصف، تغتني بإضافة توسـطات متعدّدة تؤمّن المرور بين التشـكّل في القصّ [récit] وإعادة تشـكيل عالم **الممارسـة**. ولقد خُططِتْ هذه التوسّطاتُ المتعدّدة في السّـفر الأوّل [من **الزّمان والسّرد**] تحت عنوان **الميمازيس** [المحاكاة] المثلّثة : التشكيل المسبّق [préfiguration]، التشكيل [configuration]، إعادة

1- يتعلّق الأمر بـ « Métaphore et référence » وهي الدراسة السابعة من كتاب *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 273-321.

2- راجع : *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 55-84 ؛ وعن الميمازيس عند «أرسطو»، انظر أدناه، ص. 119 وما يليها. وعن البراكسيس، راجع ص. 65 وما يليها.

التشــكيل[1] [refiguration]. لن أقول عن ذلك شيئا هنا، حتى أخصّص بضعة أسطر للتّحليلات المفصّلة التي تبسُط هذه الخطخطة الأولى.

وإجمــالا فإنّي أمرُّ بثلاثة أطوار عــلى الطّريق الممتدّة من التشــكيل إلى إعادة التّشــكيل. فلدى نهاية السّــفر الثّاني [مــن **الزّمان والسّرد**] أبلور بديًّا فكرةَ أنّ نصّا أدبيّا عموما، ونصّا سرديّا خصوصا، يشترعُ* [projette] أمامه **عالما - للنّصّ**، هو عالم ممكنٌ، لا محالة، ولكنّه عالمٌ مع ذلك، من جهة كونه مُقاما يمكنني أن أقُــوم به وأقيم فيه لإقامة أقرب ممكنــاتي[2]. إنّ هذا الموضوع القصدي [objet intentionnel] الــذي يقصدُه [viser] النّصّ بما هو خارجُ - النّصّ له، يمثّل، دون أن يكون عالما واقعيًّا، توسُّــطا أوّلاً، في حدود كون ما يستطيع قارئٌ ما تملّكه ليس هو القصدَ الضائــعَ للكاتب وراءَ النصّ، وإنما هو عالَــمُ النّصّ أمام النّصّ. ويتكوّن الطّورُ الثّاني على طريق إعادة التّشــكيل من البحث الطّويل المخصّص لمعضــلات تجربة الزّمــان[3]. فيم تهمُّ هــذه المعضِلِيّةُ [45] مشــكلَنا؟ هي تهمُّه في كون النّص السّــردي يجد مُناظرا له لا في مُجرّد الممارسة اليوميّة، وإنّما في خطاب آخر هو ســليلُ حيراتنا أمــام الزّمان الإنســاني. فتجربتُنا للزّمــان هي، في غياب التّمفصُــل السّردي، فريســةُ مفارقاتٍ لا تنحلّ أمام مجرّد النّظــر [spéculation]. فلنفكّــر فقط في اللاّ تناســب الذي بــين زمن الفانين القصــير، والزّمن الكبير لحــركات الأفلاك. ولكنّ اللاّتناســب ليس كمّيا فقط، بل هو لاتناســب كيفي كذلك بين زمن فيه حاضر ومســتقبل ومــاض، أي زمن يهيكل بنيتَه الانتباهُ، والاســتباقُ والذاكرةُ – وزمن بلا حاضر، يتكوّن من سلســلةٍ لا نهاية لها من آنات ليست سوى انقطاعات افتراضيةٍ في اتّصال التغير. إنّ معضلية الزمن هذه، كما أســميها، تكوّن في نظري أســلَكَ ممر ينقُلنا بين التشــكُّل الداخلي للقصّ وإعادة تشــكيل الفِعل من قِبَل القصّ[4]. أرى النّشاط السّردي هو الجواب

1- راجع : Temps et récit I, op. cit., p. 85-129، مرجع مذكور، ص. 85- 129

* نقتبس هذه الترجمة [اشترع = projeter/اشتراع = projection/مشروع = projet] في معنى مختلف عن الإسقاط الهندسي، عن عبد الرحمن بدوي ضمن ترجمته للوجود والعدم «لسارتر» : «ج. ب. سارتر»، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966، ص. 941 مثلا [المترجم].

2- راجع : *Temps et récit II*، مرجع مذكور، ص. 234. وفي خلفية هذا التحليل يقوم تفكر «هيدغر» الذي لا يكون المؤجد [*Dasein*] عنده، بما هو إمكان كيان، إلا من خلال فهم نفسه : راجع الفقرة 31 من **الوجود والزمان**، [*Être et temps*] الترجمة الفرنسية «إ. مارتينو»، Authentica، 1985، ص. 118-121.

3- راجع : *Temps et Récit III, Le temps raconté*, Seuil, 1995، ص. 19- 144

4- راجع : « L'aporétique de la temporalité », *Temps et Récit III* »، مرجع مذكور، ص. 19-144.

"الشـعري" عن معضلية الزمان[1]. وما ذاك لأنّ القـصّ، إذ يقصّ، يحلّ مفارقات الزّمـان. وإنما هو على الأقـلّ يجعلها «مُنتِجةً». ومن ثمّ عبارةُ شـعريةِ القصّ التي وُضعـت قبالة مُعضلية الزمن. وإنما في هـذاك «يحاكي» القصُّ الفِعل، بعرضه مَفصلةً سرديةً لتجربةٍ في الزمان هي لولا تلك المفصلةُ لظلّت عُرضة لمفارقاتٍ لا نهاية لها، توشك أن تُحيل الفلسفة إلى سفسطة. وأمّا الطّور الثالث على اتّجاه إعادة تشـكيل الحقل العملي بواسـطة القصّ، فيمثّله **عمل القـراءة**[2] [*l'acte de lecture*]. هـو كان [46] الحلقة المنقوصة في كتاب **الاسـتعارة الحيـة**، في فصل الإحالة الاسـتعارية. كنّا نسـأل منذ حين: من يحيـل؟ ألا إنّه القارئُ. إنّه هو الشـخص الحقيقـي [réel] الذي يضع العالم (الممكن) للنـص في تقاطع مع العالم (الواقع) للقارئ. أقترح، لدى نهاية مسـاري، نظريّةً في القراءة تتجابه فيها اسـتراتيجيتان : استراتيجية الكـاتب، تحت قناع الرّاوي، واستراتيجية القارئ. فالأولى استراتيجية إقناع يمارسـها الـرّاوي على القـارئ، بفضـل الـ«*willing suspension of disbelief*» [**التّعليق الإرادي للجحود**] («كولردج») الذي يخصّص الدّخول في القراءة[3]. وأما الثّانية فاسـتراتيجية لعبة، وربّما استراتيجية صراع، وتوجّس ونبذ، تسمح للقارئ بأن يمارس مسافة التملّك.

1- راجع : *Temps et Récit III*, « Poétique du récit : histoire, fiction, temps »، مرجع مذكور، ص. 147-346.

2- راجع *Temps et Récit III,*، مرجع مذكور، ص. 228-263، حيث يناقش «ريكور» عدة نظريات في القراءة، وخاصة منها نظرية «و. إيزر» [W. Iser] في كتاب : *L'acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique,* trad. E. Sznycer, Mardaga, 1976, 1997

3- يحتفظ «ريكور» من «كولردج» هنا بمشهد راو – وبصفة أعم بمشهد شاعر – ينتظر من قارئه أن يعلّق إراديا جحوده، وبعبارة أخرى، أن ينخرط في لعبة الأثر الأدبي (راجع *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 249 ؛ *Temps et Récit III*، مرجع مذكور، ص. 247 ؛ راجع S.T. Coleridge, *Biographia literaria,* The Collected Works, 7, J. Engell/W. Jackson Bate (éd), Princeton University Press, 1983, t. II, p. 6 : « *willing suspension of disbelief* (...) *which constitutes poetic faith* »).

[47]

III. دلالياتُ الفِعل* والفاعل

أرجو أن أعطي، في هذه المحاضرة الثالثة، فكرة خُطاطية [idée schématique] عن نظرية الفِعل التي سأجعلها في المحاضرة الأخيرة قاعدة لتفكّراتي في إيثيقا الفِعل[1].

إنّ ما أقترحه هنا هو دلالياتٌ** [sémantique] للفِعل، ألخّص فيه بديًّا التحليلات المنشورةَ تحت عنوان: «خطاب الفِعل»، وأضيف لها بعد ذلك تحريرات جديدةً عن علاقة الفاعل بالفِعل، بحيث أكمّل تحليلا لـماتيّة [le quoi] الفِعل ولـمّيته [le pourquoi] بتحليل للـمَن [le qui]؛ وهذه هي التي ستقود في المرة المقبلة تفكّراتنا عن الإيثيقا[2].

ينبغي أولا تحديد الدّلاليات كما تعرّف في الفلسفة التحليلية بالنسبة إلى تداولية اللغة. ففي علم الدّلالة يشدّد تشديدا رئيسيا على [48] معنى القضايا من

1- يمكن أن يُقرأ هذا القسم الثالث من دورة المحاضرات المعنونة: «مشكل التأويلية»، كتأليف للتحليلات المخصصة للفعل في كتاب *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990)، وخاصة: «Une sémantique de l'action sans agent» ص. 73-108؛ «De l'action à l'agent»، ص. 109-136.

* خصّصنا عبارة الفِعْل، بكسر الفاء وتسكين العين، لأداء المقابل الفرنسي action، وخصّصنا على إثر «أبي نصر الفارابي، في الألفاظ عبارة الكلم لأداء verbe، في معنى «اللفظة المفردة الدالة على المعنى وعلى زمانه» [راجع الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق «محسن مهدي»، دار المشرق، بيروت، 1968، ص. 42 [المترجم]

** نستعمل بدون تمييز عبارتي "علم الدّلالة" و"الدّلاليات" لنقل مصطلح Sémantique الفرنسي.

2- انظر «بول ريكور»، « Le discours de l'action »، ضمن *La Sémantique de l'action*, D. Tiffeneau (éd.), CNRS, 1997، ص. 1-137. وقد قمنا هنا بتعويض الإحالة على المرجع الإيطالي (*La semantica dell'azione.* *Discorso e azione*, trad. A. Pieretti, Milan, Jaca Book, 1986) بالعنوان الفرنسي الأصلي.

جهةٍ بصرف النظر عن موضع فواعل التلفّظ، ومن حهة أخرى على الإحالة على وحدات خارجة عن اللّغة. فيجيب علم الدّلالة هكذا على سؤالين : ماذا نقول؟ عمّ نقوله[1]؟ أما التّداولية، فتُعنى بالقضايا التي تخضع دلالتُها للاستعمال الذي يستعملها به كلُّ متكلّم في كلّ مرَّةٍ، وبالتّالي لموقع هذا المتكلّم ومنظوره الفريد حول العالم. يمكّننا أن نقول منذ الآن إنّ دلاليات الفِعل قد تكفي لتعيين الفِعل ضربا من الحدث الذي نتحدث عنه، ولكنها لم تعد تكفي في أن تشير بمفردها إلى الفاعل بما هو فاعل قادر على الإشارة إلى نفسه.

1. الرّسم المفهومي للفِعل

إنّ ألفَتَ ما قدّمته دلاليات الفِعل للفلسفة العملية هو أنها وجّهت النّظرَ وطبّقت التحليل على **الرّسم المفهومي** الذي تندرج ضمنه كلّ المعرَفات المرتبطة، في اللّغة الاعتيادية، بالفِعل الإنساني. ويحتوي هذا الرّسم المفهومي على معرفات من نحو الظروف، القصود، الدوافع، المداولة، الحركة الإرادية أو اللاإرادية، السلبية، الإكراه، النتائج المرادة أو غير المرادة، إلخ[2]. وإنّ الطّابع المفتوح لهذا التعداد هو هنا أقلّ أهميةً من انتظامه وفق **شبكة**. فالمهمّ بالنّسبة إلى مضمون المعنى الذي لكلّ واحد من هذه الحدود [termes] إنما هو انتماؤه لعين الشّبكة التي تنتمي لها كلّ الحدود الأخرى ؛ ثمة هكذا بينها علاقات تبادل دلالي [intersignification] تتحكّم في المعنى المخصوص لكلّ منها، [49] بحيث إنّ معرفة استخدام واحد منها تعني معرفة الاستخدام الدال والوجيه للشبكة كلها. فالأمر يتعلّق إذاً بتشكيلة لغويّة متماسكة تنتظم فيها انتظام نسق واحد، القواعد المقوّمةُ التي تتحكم في استعمال حدٍّ ما، مع تلك التي تتحكم في استعمال حدٍّ آخر. ولا يجب أن تُعتبر هذه الشبكة مجرّد ثبت بالعبارات المسكوكة الخاصة بلغة ما، الإنغليزية مثلا. بل هي جديرة بأن تؤخذ بمثابة التّرنسندنتالي [الملازم] لكلّ خطاب في الفِعل : وعلى خلاف ما يقع في المفهومات التّجريبية، فإنّ وظيفة الشّبكة بكاملها هي في الواقع تحديد ما "يحسب بمثابة" الفِعل في علوم السّلوك السيكولوجية، وفي العلوم

1- عن العلاقة بين المعنى/الإحالة، انظر كذلك أدناه، ص. 95.

2- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 75

الاجتماعية للسّيرة. وإنّ تمهية [identification] سلسلة الأسئلة التي شأنها أن تُطرح في خصوص الفِعل، هي طريقةٌ ناجعة في إجراء هذا التّعيين المتبادل للمعرفات المنتمية لهذه الشبكة الواحدة : من يَفعل [fait] أو فعَل [a fait] ماذا، ولأيّة غاية، وكيف وفي أيّة ظروف، وبأيّ الوسائل وأيّ النتائج؟ وتَستمدُّ المعرفات المفاتيح لشبكة الفِعل معناها من الطبيعة المخصوصة للأجوبة المقدّمة عن الأسئلة المخصوصة التي تتداخل دلالاتها هي نفسها فيما بينها : من، ماذا، لماذا، كيف[1]؟

علينا أن نبيّن أنّه إذا كان سؤالُ مَنْ يظهر هنا لأوّل مرّة بما هو سؤال متميزٌ عن سؤال ماذا، فإنّه يظلّ مع ذلك مدمجا في الشّبكة الكاملة للأسئلة المتحكّمة في نظام التّبادل الدّلالي المقوّم لتشكيلة لغة الفِعل. إنّ مَنْ الفِعل – الفاعل – يظل رهينا بسؤال ماذا، المتعلّق بالفِعل نفسه بما هو نوع من أنواع الأحداث الجارية بين النّاس [mondains] : وإنما [50] فقط بمداورة [يتمّ فيها] إسنادُ محمولات الفِعل [prédicats d'action] إلى فاعل منطقي [sujet logique] لكَلِم الفِعل [verbes d'action]، يتميّزُ الفاعل، من حيث هو كذلك، عن الفِعل. ولكنّ سؤال منْ، حتى في هذه الحال، يبقى بوجه ما، ضمن دلاليات للفِعل، تنويعةً من تنويعات سؤال ماذا، مادام الفاعل أحدَ "الأشياء" التي نتحدّث عنها.

فلنتابع إذاً الحركة التي تؤدّي بها دلاليات الفِعل إلى عتبة سؤال مَنْ من خلال الانعطاف إلى سؤال ماذا وسؤال لماذا.

2. ماذا الفِعل

يتوجّه سؤال ماذا إلى المحمولات الكَلِميّة [prédicats verbaux] التي تخصّص جملا مضمونُها الفعل، أي : «فِعل شيء ما» ؛ وتطرح المحمولات الكَلِميّة مشاكل ذات أهمية فلسفيّة خَصّصت لها الفلسفةُ التحليلية تحليلاتٍ على درجة عالية من الدقّة. وتنطرح في قلب النّقاشات علاقةُ الفِعل والحدَث. فقد تمّ في طور أوّل تأكيدُ الهوّة المنطقية [logical gap] الفاصلة بين المعرَفين. فلُفتَ النظرُ إلى أنّ الفعل ليس شيئا يقع فقط، مثلما يحدث حدثٌ، وإنما هو

1- راجع المرجع نفسه، ص. 75.

شيء نُوقِعُه[1]. وتتواصل الحجّة كما يلي : ما يقع هو موضوع ملاحظة، وإذاً فهو موضوعُ ملفوظٍ وصفيٍّ قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا. وما نُوقع ليس صادقا أو كاذبا، ولكنّه يجعل إثباتَ وقوعٍ ما صادقا أو كاذبا.

[51] سأقرّب من عين هذه الحجّة ما تقوم به «ج. إ. م. أنسكومب» [G. E. M. Anscombe] من التّمييز بين أن تعرف – كيف، وأن تعرف – أنّ[2]. وهذا المعرف هو معرف أحداث «معروفة دون ملاحظة»، وهو يلتحق بمعرف «المعرفة العملية» التي تهمّنا هنا[3]. إنّ معرف الأحداث «المعروفة دون ملاحظة» يهمّ النّقاش الرّاهن، من جهة كونه يذهب في عين اتّجاه التّعارض المشار إليه منذ حين بين إثباتات العلم الفيزيائي المصدّقة والملفوظات التي يجعلها الفَعلُ صادقةً. وهكذا فأنا أعرف دون ملاحظةِ الأفعالَ التي تم إتيانُها قصدا والتي ستتحدّث عنها لاحقاً، ولكن كذلك موقعَ بدني وأعضائي، وكذلك الدوافع التي تحملني على الفَعْل [agir] بكيفية ما والتي نقول عنها إنها تدفعنا إلى الفَعل على هذا النّحو أو ذاك. إنّ هذا يرجع إلى معرفة – كيف، وليس إلى معرفة – أنّ. فمعرفةُ الإيماءة هي في الإيماءة: «إنّ هذه المعرفة لما تم فَعلُه هي المعرفة العملية»؛ والإنسان الذي يعرف كيف يمكنه فَعلُ أشياء، عنده معرفةٌ عمليةٌ بذلك[4].

3. لماذا الفِعلِ

نحن نقترب من سؤال مَنْ من خلال المرور من سؤال **ماذا** إلى سؤال **لماذا**. ثمة تعارضٌ جديدٌ، يُبسَطُ علامةً على خصوصية الشّبكة المفهومية للفِعل، وتشكيلة خطاب الفِعل.

1- من أجل عرض مفصل لهذه الحجة، انظر: A.I. Melden, *Free Action*, Routledge & Kegan, 1961 ; S. Hampshire, *Thought and Action*, University of Notre Dame Press, 1983. [هامش المؤلف]. راجع «ريكور»، *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 79 [هامش الناشر]

2- «ج. إ. م. آنسكومب»، G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basic Blackwell, 1957, 1979، الترجمة الفرنسية: (*L'intention*, trad. M. Maurice et C. Michon, Gallimard, 2002) راجع : *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 80.

3- انظر «ج. إ. م. آنسكومب»، *Intention*، مرجع مذكور، ص. 48. راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 80.

4- «ج. إ. م. آنسكومب»، *Intention*، مرجع مذكور، ص. 48، وقد ورد الشاهد كذلك في *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 80 (الترجمة [الفرنسية] لهذين الشاهدين هي لـ«ريكور»).

[52] وإنما بالتّقابل بين الدّافع والسّبب تنحفر الهوّةُ المنطقيّةُ إلى أعمق غورها. فقد لفَت بعضُهم النظر إلى أنّ الدافع هو دوما دافع كذا. وبما هو كذلك فهو مقتضى منطقيًّا في معرَف الفعل بمعنى أنّه لا يمكننا التّنصيصُ على الدّافع دون التّنصيص على الفعلِ الذي هو دافعٌ عليه. وأمّا معرَفُ السّبب، في معناه الهيومي على الأقلّ (إذاً لا شيء يؤكّد، كما سنقول لاحقا، أنّ هذا المعنى يستغرق حقله الدّلالي)، فيستلزم تغايرا منطقيا بين السّبب والمفعول، طالما أنّه يمكنني أن أنصِّص على أحدِهما دون التّنصيص على الآخر (هكذا مثلا حالُ عود الثّقاب دون الحريق)[1]. إنّ الاقتران الحميم والمنطقيَّ الذي يخصّص الدافع يتنافى مع الاقتران الخارجي والعرضيّ للسّببية. فالحُجّة تزعم أنها حجّةٌ منطقية لا سيكولوجية، بمعنى أنّ القوّة المنطقية للاقتران هي التي تقصي تصنيف الدافع سببا ؛ فالدافعُ أقرب إلى أن يُحمل على جهة "علّة كذا"...

بودّي أن أتحدّث عن كيفيّة تموقعي ضمن هذا النّقاش. إنّ أطروحة ثنائية عالمَيْ الخطاب، التي تابعنا بلورتها منذ التّقابل بين الوقوع والحمل على الوقوع، وحتى التقابل بين السّبب والدافع، تبدو لي أطروحة تستنتج نتائج مغلوطة من تحليلات صحيحة جزئيا. فصحّة التحليل تتعلّق بعدم قابلية إرجاع المحمولات النّفسية إلى محمولاتٍ فيزيائية مسندة إلى فاعل الفِعل (سنعود إلى ذلك لاحقا بمساعدة تحليلات «ب. شتراوسن» في كتاب *Individuals*)[2]. [53] ويتمثّل خطأ الاستنتاج في انفكاك عالمَيْ الخطاب، عالم خطابِ النّفسي وعالم خطابِ الفيزيائي. فإنّ الفعل هو في آن تشكّلٌ ما لحركات فيزيائيةٍ وتحقيقٌ يمكن تأويلُه ضمن معجم القصود والدّوافع. ولكنّ التّشكيلتين اللّغويتين ليستا متجاورتين بل هما متراكبتان [superposés]. إنّ دلالةَ الفعل تُحْضِرُ هنا مقولةً مخضرمةً، هي مقولة الرّغبة [*désir*]، التي تتطلّب قِران مقولاتٍ نفسيةٍ، مخصّصةٍ للأشخاص حصريًّا، مع مقولاتٍ فيزيائيةٍ مشتركةٍ بين الأشخاص والأشياء[3].

1- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 81. ويمكن قراءة النقد الهيومي لمعرف التّسبب خاصة في : D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, trad. D. Deleule, LGF, 1999, 8ᵉ section، ص، 163-196.(الترجمة العربية ضمن «د. هيوم»، تحقيق في الذهن البشري، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، الفصل الثامن، ص. 115-139) [المترجم]

2- «ج. ب. شتراوسن» : P.F. Strawson, *Individuals. An essay in descriptive metaphysics*, Methuen & Co, 1959 (*Les individus*, trad. A. Shalom et P. Drong, Seuil, 1973). انظر أدناه، ص. 56.

3- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 83.

لقد تمّ إهمال هذه المقولة المخضرمة ضمن التّحليل السّابق للدّافع، حيث تم الإنحاءُ بذلك التّحليل إلى جهة علّة كذا ....، وإذًا إلى جهة التّعليل العقلي. هكذا تم حجبُ ما تتقوّم به غَرابة الرّغبة، أي كونَها تأتي في صورة معنى يمكن أن يُقال في لغة القصد، و[تأتي في] صورة قوّة يمكنها أن تُقال في لغة الطاقة الفيزيائية.

إني أرى ثلاثة سياقات أنموذجية تُعاش فيها [تجربةُ] الدّافع كسبب، في معنى ما يحرّك[1]. أوّلها هو ذاك الذي يُسأل فيه السؤال: "ما الذي دفعك إلى أن تفعل كذا أو كذا؟"، فيجاب بجواب لا يَتلفظ بسابق، على معنى السّبب الهيومي، ولا يتلفظ بعلّة لـ ... في المعنى العقلي، وإنما بنَزَقٍ [pulsion] عارض، أو كما يقال في التحليل النفسي، باندفاع ([في الألمانية] *Trieb*، [وفي الأنغليزية] *drive*). السياقُ الثّاني : هو السياق الذي يُسأل فيه السؤال، المختلف بعض الاختلاف، من نحو: «ما الذي يحملك في العادة على أن تتصرف هكذا؟»، فيكون الجواب [54] تنصيصا على استعداد وميل مستديم، بل دائم. وأمّا السياق الثالث فيكون إذا سُئل السؤال: "ما الذي جعلك تهتزّ؟" (بغير إرادة)، وأجبتَ : "أخافني الكلب"، فلم تقرن، كما في ما تقدم، **الكيف** إلى **اللماذا**، وإنما الموضوع إلى السّبب. ويخصّص هذا السياق الأخير **الانفعالَ** [émotion] ؛ فإنما سمةُ الانفعال المخصوصةُ، من حيث عبارتُه اللّغويةُ، أنّ موضوعه يكون هو سببَه، والعكس بالعكس. وإنّه ليمكن التّقريبُ بين هذه السياقات الثّلاثة تحت العنوان العام للتأثّر أو الانفعال في المعنى القديم للعبارة. فثمة في هذه السياقات الثلاثة انفعاليةٌ ما، يبدو أنها في تضايف مع فِعل الفَعل [action de faire].

إنّ عمل هذه الانفعالية أنّ العلاقة : رغِبَ – فعَلَ، لا يمكن أن تُرجع إلى التعليل الذي قد يبرّر به فاعل عقليٌّ محضٌ فِعلَه. فلعلّ هذا الفِعل يكون على وجه التّحديد بغير رغبة. إنّ فينومينولوجيا الرّغبة هذه، وقد تمّ توسيعُها إلى فينومينولوجيا التأثّر، تحملنا على القول إنّه حتى في حال الدّافع العقلي، فإن الدّوافع ما كانت لتكون دوافعَ الفِعل، لو لم تكن كذلك أسبابا.

1- راجع في، خصوص ما يأتي، المرجع السابق هو هو، ص. 84

إنّ هـذا الاعتراف يقتضي لا محالة إعادة صهر لمعرَف السّـبب، بالتّوازي مع معـرَف الدافع، غير القابل للإرجـاع إلى معرَف العلّة لـ ... ؛ فقـد منعتنا مهابة الأنموذج الهيومي (سـابق سببي ليس له اقتران منطقي مع اللاحق) من اعتراف الحالة التي يكون فيها الدافع والسّـبب غير قابلـين للتمايز [indiscernables]، أعني كلّ الحـالات التي تنطق فيهـا الفكرةُ القديمة للفاعلية والاستعداد، والتـي أطردتها الثورةُ الغاليلية من الفيزياء، ولكنّها عادت تحديدا إلى مكمَنها الأصلي، وتربة ولادتها، في تجربة الرغبة.

بقي أن نستكمل الحركة التي تنطلق من سؤال ماذا؟ (أيّ فعل؟) فتحملنا بواسطة سؤال لماذا؟ (بأيّ قصد، بأيِّ دافع؟) نحو السّؤال من؟ (أيُّ فاعل؟).

[55] لقد حبسـنا نفسـنا، في الصّفحات السّابقة، ولأسباب تعليمية محض، في حدود دلاليات للفِعل بدون فاعل. وقد أمكن الذّهابُ في هذه الدلاليات شـوطا بعيدا، حيث يظهر الفِعل في العالم كموضوع للحديث. وقد أمكن مرّةً أولى توسيعُ دلاليات الفعل هذه إلى القصود وإلى الدّوافع من جهة كونها تصِف الفعل أو تفسّره. إلاّ أنّ القصود والدّوافع ملتفتةٌ كذلك ناحيةَ فاعل الفِعل، طالما أنّهـا له. إنّ معرَفًا للانتماء يقوم هنا فيحملنا على المرور من الفعل إلى فاعله.

4. دلاليات العَزْوِ [ascription]

علاقةُ الفعل بفاعله هي عين مثال المشـكل الذي كنّا نقول عنه في درس التقديم إنّه قديمٌ جديد في آن. أنّ الفِعلَ تابع للفاعل، في معنى مخصوص لعلاقة التّبعية، فذلك ما قاله «أرسطو» ضمنيا، قبل الرّواقيين بكثير، وإنْ هو لم يتناول صراحـةً هـذه العلاقة. بل إنّ لغة تحليله، في الكتـاب الثالث من **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، هي التي تُجلي ضربا من الحكمة لا يبدو لي أنه يُخبر مدى عمقها[1]. صحيحٌ أنّ هذه اللّغة لا تُلقَى اتّفاقا. فـ«أرسطو»، ربما بعد السّفسطائيين، هو من غير شـك أحد الأوائل الذين حقّقوا ووضعوا دليلا لوجاهة الخيارات اللّغوية التي سنّها الخطباء، والتراجيديون، والقضاة، وكذلك اللّغةُ الاعتيادية، مادام

1- «أرسطو»، *Ethique à Nicomaque* (III, 1109-1119b)، الترجمة [الفرنسية] J. Tricot, Vrin 1959, 1990، ص. 119-168.

الأمـر متعلّقا بإخضـاع الفعل وفاعلـه للحكم الخُلُقي. لذلـك فإنّ حرصَ ‹أرسـطو›[56] في تمييزاتـه وتعريفاته يسـتحقّ أن نفحص عنه مـن جهة الموارد اللّغوية التي تستخدمها.

لقد تحوّل العَزْوُ، الذي يربط الفِعل بفاعله، من مشكل قديم، إلى مشكلٍ جديـد، بقدر مـا كانت تتصفّى النّظريـةُ الحمليّة عامّةً، وعلـمُ دلالة خطابِ الفِعل خاصّةً[1].

أودّ أن أبـيّن أنّ دلاليـات الفِعل تـؤدّي إلى إعطاء العزْوِ دلالـة مختلفا يحوّل الحالاتِ الخاصَّةَ إلى استثناءات، ويضعُ [المرء] على سبيل التمهّي مع النّفس[2].

يلاحظ ‹شتراوسـن›، صاحب كتـاب *Individuals*، أنّ الخاصيات الفيزيائيةَ والنفسـية تنتمي إلى الشـخص، وأنّ هذا الأخير يملكها. ولكـنّ ما هو على ذمّـة مالك [57] (*owner*) يقال عنه إنّه خاصّ بـه (*own*) في مقابل ما ينتمي إلى آخـر، فيقال عنه، لذلك، إنّه غريبٌ عنـه. ويتحكّم الخاصّ، بدوره، في المعنى الذي نُعطيه لصفات وضمائرَ نسمّيها تحديدا ضمائر «مِلكية» : «ـي/الذي لي»، «ـك/الذي لك»، «ـه/ ـها/ الذي له/ [الذي لها]»...، دون أن ننسى المبهم [impersonnel]، «لـكلّ امرئٍ مَا لَهُ» (*one's own*)، وهي العبارة التي سـنعود عليها في الدّراسة اللاّحقة[3].

1- «Ascription» هي فرنسة من ‹ريكور› للمفردة الإنقليزية *ascription* التي كان استعملها ‹ب. ف. شتراوسن› في كتابه *Individuals*، مرجع مذكور. وفي هامش من هوامش كتاب *Soi-même comme un autre* (مرجع مذكور، ص. 53)، أشار ‹ريكور› نفسه على قارئه بأنه من الأفضل عدم ترجمة *ascription* بـ«[الإسناد =] attribution» كما جرى في الترجمة الفرنسية، *Les individus* (مرجع مذكور، ص. 111 مثلا)، وذلك تمييزا بين إسناد [نسبة] تجارب أو صفات نفسية إلى شخص (إلى النفس أو إلى الغير) وبين الإسناد في معناه العام (بما في ذلك الإسناد إلى موضوعات). وإن ‹ريكور›، في ذلك، ليوجه قارئه نحو تعريف للعزو يشير تحديدا إلى إسناد من صنف مخصوص، يتمثل في احتساب نوايا وبواعث على فاعل، حين كان ‹شتراوسن› يميل، حسب رأيه، إلى اعتبار الإسناد إلى شخص (وفي ترجمة ‹ريكور› : العزو في المعنى المخصوص) إسنادا من بين الإسنادات. "إن السؤال [الذي يطرحه ‹ب. ر.› على ‹شتراوسن›] هو في الحقيقة سؤال عما إذا لم يكن عزو فعل إلى فاعل نوعا من الإسناد قد بلغ من الخصوصية ما يجعله يضع موضع السؤال المنطقَ الأبوفنتيقي [الإقراري] للإسناد" (*Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 110).

2- تتكرر الفقرات الموالية (إلى نهاية النقطة الرابعة) بصفة شبه حرفية في *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 116-117.

3- لا تحتوى الدّراسة اللاّحقة على أيّ حديث عن «المبهم». وربما كان ‹بول ريكور› يقدّر أن يدرج في الدّراسة اللاحقة تحريرا عن المؤسسة، التي «تمكّن من إقامة تحديد جديد للنّفس [soi]، هو تحديد كلّ نفس : لكلّ نفس حقُّها» (*Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 227).

فالمسألة هي أن نعرف ما إذا كانت هذه العباراتُ التي غالبا ما تكون مسكوكة، تقوم على دلالات كلّيةٍ تستحقّ أن يقع تمثّلها متعالياتٍ للحقل الدّلالي المعتبر. كلّ شيء يرجّح ذلك. ذلك أنّه من اللاّفت أنّ العَزْو يُشير إلى إحالة كلّ حدود الشّبكة المفهومية للفِعل إلى قطب الرّحى مَنْ ؛ وعكسيا فإنّنا نحدّد جواب السّؤال مَنْ بتقديم جوابٍ عن سلسلة الأسئلة ماذا، لماذا، كيف، إلخ. فلنتحقّق من ذلك بالنّسبة إلى سؤال ماذا وسؤال لماذا.

وأوّلا، فإنّما عن الفعل ذاته نحن نقول إنه منّي، منك، منه، وأنّه يتبع كلّ امرئ، وفي مقدوره. وإنّما عن القصد كذلك نقول إنّه "قصد شخص ما"، ونقول عن شخص ما "إن له قصد كذا...". نحن نستطيع لا محالة فهم القصد بما هو كذلك؛ ولكنّنا لئن جرّدناه عن صاحبه لتفحّصه، فإنّنا نردّه له عندما نُسنِده له بما هو القصدُ الذي له. وذلك [58] هو ما يفعله الفاعلُ نفسُه عندما يعتبر الخياراتِ المفتوحةَ أمامه، ويتداولُ في نفسه، حسب عبارة «أرسطو»[1]. يتمثّل العزْوُ تحديدا في إعادة التّملك من قبل الفاعل لمداولاته وتفضيلاته المخصوصة ؛ فإن هو قرّر، فمعناه أنّه حسم الجدل بتبنّي أحد الخيارات المعتبَرة على أنه له. وأمّا معرفُ الدّافع، لكونه يتميّز عن معرف القصد، مثلا بما هو *backward – looking motives* (النّظرة الاستردادية للدّوافع، «أنسكومب»)، فإنّ انتماءه إلى الفاعل جزءٌ من دلالاته بقدر علاقته المنطقية بالفعل نفسه الذي هو سببه ؛ فالمرء يسأل عن حقّ "«أ» لم فعل س؟" ؛ "ما الذي حمل «أ» على أن يفعل س؟"[2]. إنّ ذكر الدّافع هو أيضا ذكر للفاعل. بل إنّ لهذا الأخير لطبعا فريد الغرابة، مفارقا.

فالبحث عن صاحب الفعل هو من جهة بحث محدود يقف عند تعيين الفاعل الذي عادة ما يُشار إليه باسمه المخصوص: "من فعل هذا؟ فلان." ومن جهة أخرى فإنّ البحث في دوافع فعل هو بحث لا حدّ له، لأنّ سلسلة الدوافع تضيع في ضباب التأثيرات الداخلية والخارجية التي لا يُدرَك لها غور : وللتحليل النفسي علاقةٌ مباشرة بهذا الوضع. ولكنّ هذا لا يمنع مع ذلك أنّنا نربط البحث اللاّمحدود عن الدوافع بالبحث المحدود عن الفاعل ؛

1- انظر «أرسطو»، (Ethique à Nicomaque (III, 5, 112a 30، مرجع مذكور، ص. 133 : "نحن نتداول في الأمور الرهينة بنا والتي يمكننا تحقيقها" ؛ راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 114 وما يليها.

2- تشير الـ *backward-looking motives* (حرفيا "البواعث المتلفتة إلى الوراء") إلى "البواعث الاسترجاعية" للفعل.

إنّ هــذه العلاقة الغريبة جــزء من مفهومنا للعزْو. فنحــن إذاً إنما نفهم عبارة : فاعل، بالنظر إلى كامل الشـبكة التي تُحكم السيطرة على علم دلالة الفعل. وهذه الملاحظة هي فرصةٌ للتذكير بأنّ إحكام الشبكة الكاملة يشبه تعلّم لغــة من اللغــات، وأن فهم لفظة "فاعل"، يعني أن نتعلــم كيفية تنزيله تنزيلا سليمًا في الشبكة.

5. العزوُ وقوّة الفَعل

هــل يمكننا أن ندقّق مزيدا علاقة العزو [إلاّ] بلعبة الإحالة هذه لحدّ على حدّ ضمن حدود شـبكة المعرَفـات التي تَحكم علم دلالــة الفِعل؟ إنّ هذا التّدقيق الذي ما يزال غائبا يرجع في رأيي إلى تحليلات تخرج عن إطار دلاليات الفِعــل. فالــذي ما يزال معلّقا لحــدّ الآن هو معرَفُ الاسـتطاعة أو قوّة الفَعل [*agency*] الــذي يقيم جسرا بين معرفي الفاعل والفِعــل. ولكن ما الذي نعنيه بقوّة الفَعل؟ هل ينبغي علينا أن نحبس أنفسنا ضمن استعارتيْ الأبوّة والسّيادة[1] الأرسطيتين؟

أرى وجهتــين اثنتــين لعلّــه يمكن وفقَهما متابعــةُ تحليل قــوة الفَعل. فوِفق الوجهــة الأولى، إذا كان العــزْو الــذي يُحمَل بموجبه فعل عــلى فاعل يختلف منطقيا عن مجرد الإســناد البسـيط، فبسبب قرابته مما ســنتحدّث عنه لاحقا من التّحميل [imputation] الخُلقي والحقوقي للفعل.

إنّ القصــد الذي يقــوم وراء هذه المماثلة بين قوّة الفَعــل [*agency*] والتّحميل الخُلقــي والحقوقــي هو قصدٌ جدُّ مشروع : فهو يســعى [60] إلى توســيع البون الفاصــل بين العزْوِ بمعناه الخُلقي والإســناد بمعناه المنطقــي. ويتّصل هذا البون كذلــك بالمعنى الذي نعيّنــه لكلمتي "ملَك" و"انتمى" عندمــا يتْبعان قوّة الفَعــل. فالفاعل، في ما كنّا نقــول، هو المالك لأفعاله التي هي بذلك أفعالُه

1- راجع *Ethique à Nicomaque* (III, 5, 1113b 18), *op. cit.*, p. 141، حيث يجسم ‹أرسطو› لصالح إمكانية أن نسند إلى الإنسـان "أنه مبدأ منشئ لأفعاله، مثلما هو كذلك لولده" (انظر كذلك III، 5، 1112 ب 31، ص. 137 ؛ راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 115).

• أي يكون بيده أن يفعل... [المترجم]

التي له. كما ينتمي إلى هذا الشخص أو ذاك*، في ما قلنا كذلك، أن يعمل كذا لا كذا.

إلاّ أنّه يمكن أن نشك في أنّ التّحميل الخُلُقيّ والحقوقيّ يمثّل الصّيغة القويّة لبنية منطقيّة تكون قوّةُ الفَعل [*agency*] صيغتَها الضّعيفةَ، وذلك لأسباب عديدة[1]. السّبب الأوّل : لا يبدو أنّ الملفوظات الحقوقيّةَ تنطبقُ انتقائيا على غير أفعالٍ معتبرةٍ من زاوية مايستحقُّ اللّوم وما يستحقُّ العقاب. بيد أنّ الأفعال المستحِقّة للّوم هي أفعال نقدِّر أنها سيّئة باسم حُكم إدانةٍ. السّبب الثّاني: إنّ تسليط صيغ اتهامية، من قبيل الأحكام القضائيّة، على مجرّد عزو الفعل إلى الفاعل، يفترضُ أنّنا نكون قد صُغنا من قبلُ فكرةَ فاعل قادر على أن يعيّن نفسه سببا لأفعاله. ولكنّ هذا التّعيين الذّاتي ليس له فقط تلوُّن خلُقي أو حقوقي. بل هو، كما سنبينه في الدراسة المقبلة، يرجع فحسب إلى نظرية في التلفّظ تقتضي إحالةً على المتلفِّظ[2]. السّبب الأخير: إنّ المعيار الحاسم للعزو بعيدٌ أن يصدر عن تعيين المسؤولية بالمعنى الخُلُقي – الحقوقي، وإنما يفترض العزوُ معنى سببيّا لقوّة الفَعل يبقى علينا تحديده. لا بدّ أن يكون الفِعل قابلا للوصف بأنّه تابع [61] للفاعل حتى يقع تحت طائلة الذّم والمدح. فهكذا، ومثلما ذكرنا أعلاه، عمد «أرسطو» في **الأخلاق إلى نيقوماخوس** إلى أن يقدّم على نظريته في الفضائل، تحليلَ عمل [acte] أساسي، هو الاختيارُ والذي تنطق ضمنه قوةُ فَعل أشدُّ بدئيةً من خاصية المستهجَن أو المستحسَن، أو، كما لعلّنا نقول اليوم، من خاصّية «المعروض للحكم [« *verdictible* »]» [التي نجدها] في الفعل الصّادر [عن الفاعل].

هكذا نُرَدُّ نحو نمط ثان من تحليل قوة الفَعل، المركّزة على النّجاعة السّببية لهذه القوّة (**قوّة الفَعل السّببية**). ولكنّ صعوباتٍ نوعيةً تنتظرنا على هذه الطّريق الثّانية.

1- تتكرر الفقرة التالية في *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 122-123، مع فويرق أنّ ما يقال هنا عن الـ *agency* يقال هناك عن العزو.

2- راجع أدناه، ص. 64 و71 وما يليها.

الصُّعوبــة الأولى : إنّ معالجة قوّة الفَعل كنوعٍ مــن القوّة اللاّهيومية هو بديًّا دخولٌ في حقل نقائض «كَنْتْ» حول السّببية[1]. لقد أُتيحت لنا الفرصةُ في ما تقدّم لتمييز محدودية الســببيّة المطبَّقــة على الفاعل عن لامحدوديّة الســببيّة المطبّقة على الدافع ؛ في حالةٍ، يتوقّف التحقيقُ عند الاسم الشّخصي، وفي حالة أخرى، يضيع في بحث لا نهاية له. فيتجلّى الفاعلُ هنا ســببا غريبا مادام يضعُ حدّا للبحث عن السّــبب ؛ هكذا يوضَع الفاعلُ من جهة أطروحــة التّناهي في النّقيضة الكَنْتية التي يلزم تبعا لها الوقوفُ عند حدٍّ أوّل ضمن سلســلة الأســباب، في حين يقع الدافــع تحت أطروحة اللاتناهي المناقضة التي تســتبعد أن نقدرَ على تعيين بدايةٍ لسلسلة من الأسباب.

إنّ الإجابة الوحيدةَ عن هذه الصّعوبة الأولى هي إذاً رفضُ الافتراض الهيومي واللّجوءُ إلى مفهوم [62] السّــببية المخصوص بإنتاج الفعل من قبل الفاعل. هل سنؤاخذ تصوّر الإنتاج هذا الذي يمكن أن نسمَه بالأرسطيّ، بأنثروبومورفيته؟ فــإن صحَّ ذلك بدا من المعقــول الدّفاعُ عن أنّ دلاليــات الفعل تعود بمفهوم السّــببية إلى مكان ولادته أي إلى الفعل الإنساني : فـالآيْتِيا، السّبب، تمسي غير قابلةٍ للتّمييز عن الآيْتِيون، الفاعل المسؤول.

تبرز هنا **صعوبة أخرى** : وتتعلّق بالطّابع **البدني** لمفهوم قوّة الفَعل مأخوذا في المعنى السّــببي للعبارة (**الفاعلية السّببية** = *causal agency*). أليس التعلّل بعلاقة بدئيــة يعني في جميــع الحالات المغامرةَ بحجّة كســولة بل بحجة يســهلُ أيضا كشفُ ما فيها من محض تحصيل الحاصل. فعلاقة الفعل بالفاعل تسمّى سببيةً، ولكن بشرط أنّ **السّببية** تعني **الإنتاج** في معنى الفاعلية.

ليس هذا الاعتراض، في ما يبدو لي، مما لا نجد له ردّا : فلكي نتّقي المؤاخذة بالدّور، يمكننا الالتجاءُ إلى حجّةٍ ترنســندنتالية الأسلوب، ميَّالةٍ إلى إظهار أنّ معرف الفاعلية السّــببية، الـ *causal agency*، هو شرط إمكان إجراءات فعلية ما، نُعيّن [identifions] بواســطتها لا فعلا ما فحســب، بل كذلك تبعيّةَ ذلك

1- راجع «إ. كَنْتْ»، « L'antinomie de la raison pratique », *Critique de la raison pratique*, trad. Ferry/Wisman, in *Œuvres philosophiques t.II, Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985، ص. 746 وما يليها (V، 113 وما يليها)

الفعلِ لفاعله. إنّ هذه الإجراءاتِ هي التي نُحاوِل بواسطتها أن نرفع اللُّبس عمّا يكوِن بأخَرة، وضمن مجرى فعل ما، تابعا لفاعل، تابعا للفاعل الفلاني.

يتعلّـق الأمـرُ بديًّا بأن نفصِـل، في الأفعالِ التـي تُحدثُ تغيُّراتٍ في العالم (نقلات، معالجاتٍ، تحوّلاتٍ)، بين ما هو مفعولٌ متفاوتُ البعد من الفِعل، وبين ما هو أحقُّ بأن يُسـمّى نتيجةَ الفِعل، [أي] نتيجةَ مجرّد الدّفع الفيزيائي الأصلي. إنّ هذه الحالة ليسـت هي الحالة الأكثر تواترا فقط، ولكنّها الأوْفى بنمط ما نسـمّيه الفَعل، أي، تحديدا،[63] تسبيب تغيُّراتٍ في العالم. وساعتَها فإنّ النّسبةَ إلى الفاعل تُشـكِل علينا، مادام هذا الأخيرُ لا يكون في النّتائج البعيدة كما يكون في حركته المبـاشرة. فكأنما يتفـصّى الفعلُ من الفاعل، كما يتفـصّى الخطاب من الكلام الحيّ بواسـطة الكتابة[1]. وإنما وقتئذ يَفتح السؤالُ "من؟" مشـكلا حقيقيـا، معروفا حق المعرفـة من الحقوقيين، في اختصـاص القانون الجزائي أو غيره، ومعروفا كذلك من المؤرّخين : هل النّتائج البعيدة لفِعلٍ ما تظلُّ من عمل الفاعل[2]؟ سـؤالٌ لا مفرّ منه، مادمنـا نريد أن نميِّز، ضمن مجرى أحـداثٍ، مـا كان تابعًا للبشر، وما ينبغي إسـنادُه إمّـا إلى الظّروف التي هي بحسـب تعريفها غير إرادية، أو إلى مفاعيل الفعل الإنسـاني التي هي ذاتها غير إرادية، بل ربما خبيثة.

ويضطرّنـا تعقيدٌ آخر إلى الرّجوع من الأفعال الموسـوطة إلى الأفعال غير الموسوطة. إنّ ما يجعل من العسير علينا إسنادَ فعل إلى فاعل مخصوص، هو في الواقع أيضا، أنّ فعل كلّ فرد من الأفراد ليس فقط متشابكا ضمن المجرى الخارجي للأشـياء، وإنّما مندمجا ضمن المجرى الاجتماعي للنّشاط الإنساني[3]. كيـف يمكـن أن نميّز، ضمنِ كلّ فعل محمول عـلى أنّه فعلُ مجموعة ما (*corporate*)، مـا يعود منه إلى كلِّ واحدٍ من الفاعلين الاجتماعيين؟ لا ينقصُ تعلُّق هذه الصّعوبة [64] بالمؤرّخ عن تعلّق سابقتها به ؛ بيّن كذلك أنّها تهمّ

1- حول التوازي بين الفعل والنص، راجع «ريكور» Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II (Seuil, 1986)، وبخاصة « Expliquer et comprendre » و« Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » (ص. 161-182 وكذلك ص. 183-211).

2- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 130.

3- إشارة إلى كتاب «و. شاب» [W. Schapp] : *Empêtrés dans des histoires. L'être de l'homme et de la chose* (trad. J. Greisch, Cerf, 1992) وهو الكتاب الذي يربطه «ريكور» دائما بالتشابك لا بالتخبّط (راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 130، ص. 190 – 191، و *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 114-115).

القــاضي، مادام يتعلق الأمر بتوزيع الأمــوال، والمزايا أو المآخذ، وإذن بتعيين فواعل توزيعيا: هاهنا يكون الإسناد [attribuer] توزيعا [distribuer].

هاتان هما إذًا الوجهتان اللّتان يمكن أن يتواصل فيهما البحثُ في قوّة الفَعل، في **الفاعليــة** [*efficiency*]. فالأولى تقــود إلى ما فوق هذه الدلاليــات. وأمّا الثّانية فكأنّها تعود بنا إلى ما دونها. ذلك أنّ مفهوم التّحميل [imputation] الأخلاقي الحقوقي، الذي تقود إليه الطّريق العليا، يقتضي ذاتا قادرة على تعيين نفسها. وفي المقابــل، ينتمي مفهوم القوّة الــذي تقود إليه الطّريق الدنيــا، إلى فينومينولوجيا للـ**أنا أستطيع**، ويرجع على نحو أكثر أساسية إلى أنتولوجيا للذات الفاعلة[1].

1- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 136 : فإنما بقوة بدئية يتعلق الأمر، أعني الوثاقة التي للفاعل بكونه قويا على الفعل، أي على إنتاج تغييرات في العالم. [...] إنّ الظّاهرة البدئية للقوّة – على – الفعل جزء من كوكبة من الظّواهر البدئية الرّاجعة لأنتولوجيا النفس التي نخطخطها في الدراسة العاشرة [من *Soi-même comme un autre*].

[65]

IV. الاقتضاء الخُلقي لنظرية الفعل

عادةً ما نسـلّم في الفلسفة الخُلقية أنّ مقاربة غائياتيةً [téléologique] تجسّمها الإيثيقا الأرسطيةُ للفضائل، ومقاربةً أخلاقياتيةً[déontologique] تجسّمها إيثيقا الواجـب الكنتية، هما مقاربتان غـيرُ متلائمتين ؛ فإمّا الخيـْر وإمّا العادل، إذا ما رمنا أن نسـم هذين التّقليدين الكبيرين بصفة كلّ منهما الشّـعارية[1]. ويتمثّل مشروعِـي في تبيـان أنّ نظريةً في الفعـل، إذا ما أخذناها في المعنى الواسـع، قد توفّر إطار الفكر المناسَـب الذي يمكن داخلـه أن نُنصف في آن معا اللّحظة الأرسطية واللحظة الكنتية، الغائياتيةَ والأخلاقياتيةَ، للحياة الخُلقية[2].

وعوضا من الحديث عن الفعل، سأتحدث عن **البراكسيس**، لا فقط إكبارا لـ«أرسـطو»، ولكن كذلك إرجاعا للفعل الإنسـاني كثافتَه ومداه اللّذين سرعان ما يغيبان عنا في ما يسمّى "فلسفة الفعل التّحليلية". وفي رأيِي، فإنَّ دلالةً موسّـعةً **للبراكسيس** تمكّن هي وحدها، من أن نحمل على لحظتين اثنتين من الحياة الخُلقية المرحلتين المختلفتين [66] لعين مسـار **البراكسيس**، ومن أن نبرّر على هذا النحو تكاملهما.

1- تستأنف هذه المحاضرة الأخيرة من «مشكل الهرمينوتيقا» العناصر الرئيسية للدراسات 6 إلى 8 من كتاب : *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990.

2- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 199 وما يليها.

1. البراكسيس واللّحظة الغائياتية للحياة الخُلقية

سنتّبع الإجراء التّالي : سنعتبر سلسلة من المستويات على سُلّم **البراكسيس** ونتساءل عن مدى ما يمكن الوصولُ إليه من خلال التّقدّم بمفهوم للفضيلة أرسطيّ تقريبا، في معنى الكيان الأمثل ؛ سنكون هكذا قادرين على تمهية [identifier] النّقطة التي ينبغي فيها لأنموذج شبه كنْتيّ للإلـزام تقريبا أن ينوب [عن الأنموذج الأرسطي]. واستباقا للنّقاش اللاّحق، أقترحُ أنّ اعتبار العنف هو الذي يفرض مثل هذا الانقلاب في التّحليل الإيثيقي للبراكسيس.

أ. الممارسات

سأعتبر أربعة مستويات على سلّم البراكسيس. أشيرُ إلى الأوّل بلفظة "الممارسات". وسنُسمّي "ممارساتٍ" الأفعالَ المعقّدة التي تُديرها قواعد [préceptes] من كلّ المشارب، تقنيةً كانت أو إستيقيةً أو إيثيقيةً أو سياسيّةً. وإنّ أقرب الأمثلة على هذه لهي الصنائع والمهارات والفنون والألعاب. فإذا قدّرتُ معرَف القاعدة أو بالأحرى معرف تطبيقيّةِ القاعدة على أنّه المقياس الرّئيس للممارسة، تمييزا لها عن «بسائط الأفعال» (حتى نستعمل رطانة «آرثور دانتو»)، لزمنا أن لا نتسرّع في إعطاء معنى خلُقي للفظة القواعد[1]. فليست كلّ القواعد أوامر. بل يقف بعضها عند حدّ تقديم رأي، أو توصية، أو تعليمة، دون فرض إلزام. ومع [67] ذلك، فهي على طريق الأمر الخُلقي، من جهة كونها تعلّم كيفية إجادةِ عمل ما نعمل. فيدمَج هنا مكونٌ تقويميٌّ، يقود التّحليلَ الإيثيقي إلى عتبة الإلزام الخُلقي، ولكن دون تخطّي هذه العتبة.

سنخطو خطوةً إضافيةً في اتّجاه تخصيص إيثيقي للفعل، في المعنى الواسع للإيثيقا، والذي يغطّي الأدلّةَ التّقويميّة والأدلّة المعيارية، من خلال التّشديد على أنّ الممارساتِ، من جهة ما هي مختلفةٌ عن مجرّد حركاتٍ، إنما تتمثّل في أنشطةٍ تعاوُنيـةٍ، قواعدُها التي تتقوّم بها، هي قواعدُ تمَأسَستْ اجتماعيّا. لا شكّ أنّه يمكن للمرء أن يلعب بمفرده، أو أن يقوم بمفرده بأعمال البستنة، بل أن يتعاطى بمفرده بحوثا في مخابرَ، أوفي مكتبات أو في مكاتب خاصّة ؛ ولكنّ القواعدَ

1- راجع «أ. دانتو»، A. Danto, « Basic actions », *American Philosophical Quarterley*, Vol. 2, 1965/2 ص. 141-148 ؛ راجع أدناه، ص. 176.

المقوّمةَ تكون متأتّيةً من [مصادر هي] أبعدُ من المنفِّذ المتوحّد. فالممارسةُ وتعلّم مهارةٍ، أو لعبة، أو صناعة، أو فنّ، إنما تقُوم على تقليد. وفوق ذلك فالنّجاح والتّبريز يقتضيان اعتراف أعضاء آخرين في السّلك. ويبقى ذلك صحيحا ولو كان المرء هو المشارك الوحيد في ممارسة ما. وحتى خارج كلّ منافسة منظّمة، فإنَّ كلّ ممارسة تقبل الموازنة بحسب ما نسمّيه «مقاييس الامتياز» (أستعير عبارة **مقاييس الامتياز** من ‹ماك إنتاير› في كتابه *After virtue*)[1]. وفي هذا المعنى فإنّ المنافسة هي عينُها مظهرٌ من مظاهر التَّعاون. فلن يكون ثمة خصومةٌ ما لم يكن ثمة اتفاقٌ أدنى حول القواعد التي تعرِّف، في ما تعرِّف، مستويات النّجاح ودرجات الامتياز.

[68] إنّ تخلّصا جديدا من نظريّة الفعل باتّجاه النّظريّة الخُلُقية، وهو لعمري الاختراق الحقيقي، لهو تخلص تؤمّنه [المقاييس التي] سمّيتها منذ حين "مقاييس الامتياز"، وهي المقاييس التي تُدير التَّواصل والموازنة في مستوى الممارسات. صحيحٌ مع ذلك أنّه، عند هذه المرحلة، لم يقع بعدُ تمييزٌ بين ما كان ‹كَنْتْ›، من جانب، يسمّيه «قواعد المهارة ونصائح التبصّر»، ومن جانب آخر «قواعد خُلُقيةً» بالمعنى المقولي للكلمة[2]؛ ولكنّ غياب التّمييز هذا هو في ذاته مهمّ، من جهة كونه يسمحُ، في إثْر ‹ماك إنتاير›، مرّة أخرى، بإدخال معرَف "الصّوالح

1- انظر ‹أ. ماك إنتاير›، *After Virtue. A study in moral theory*, University of Notre Dame Press, 1981، ص. 177 (*Après la vertu. Etude de théorie morale*, PUF, trad. L. Bury, 1977, 2006، ص. 185). راجع لكامل الفقرة *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 207.

2- يتعلق الأمر بـ"أوامر المهارة" (معتبرة في استقلال عن حسن الغاية المقصودة) والتبصّر (باعتباره مهارة في اختيار الوسائل) ضمن أسس ميتافيزيقا الأخلاق Fondements de la métaphysique des mœurs (trad. Delbos, revue par Alquié, Œuvres philosophiques, t. II, Des Prolégomènes aux écrits de 1791, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985، ص. 277-278 [415، IV-416]). ويصنف ‹كَنْتْ› كليهما ضمن «الأوامر الشرطية»، الفارزة عن "الأمر القطعي" الشهير : «اعمل فقط بحسب المبدإ الذي يجعلك في آن تريده أن يصبح قانونا كليا» (المرجع نفسه، ص. 284 [IV، 421]). وفي حدود كون الأمر القطعي لا يهتمّ لا مادة الفعل ولا استتباعاته، وإنما عين مبدئه، فهو يستحق وحده أن يسمى "أمر الخلقية" [impératif de la moralité] (المرجع نفسه، ص. 279 [IV، 416]). وطالما كنا بصدد الأوامر، فإن ‹كَنْتْ› يميز إذاً صراحة «قواعد المهارة» و«نصائح التبصر»* عن المبادئ أو «أوامر [...] الخُلُقية» (المرجع هو هو).

* تجدر الإشارة إلى أنّ ترجمة ‹عبد الغفار مكاوي› العربية لهذا النصّ تنقل هذه المفهيم الثلاثة إلى : قواعد البراعة – نصائح الفطنة – أوامر الأخلاق. راجع ‹إ. كَنْتْ›، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وقدّم له وعلّق عليه الدكتور ‹عبد الغفار مكاوي›، راجع الترجمة ‹عبد الرحمن بدوي›، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص. 54.

المحايثة" [bien immanents] للممارسة نفسها[1]. هي التي ستُمدُّنا، لاحقا، بقاعدة للنظرية الأخلاقية، ونقطة تطبيق لهذه الأوامر (وعند هذه النقطة سأنفصل عن«ماك إنتاير»). إنّ هذه الصوالح المحايثة تمثّل غائيات الفعل الداخليّةَ، مثلما أنّ معرَفي [69] المصلحة والرّضى يمنحانه عبارته في المستوى الفينومينولوجي.

إن معرف **الغائيات الدّاخلية** هو معرف كان طبّقه، من قبلُ، «أرسطو» للتّمييز بين **بواسيس**، وهي صناعة للأشياء الخارجية بالنسبة إلى النشاط الإبداعي، **والبراكسيس**، التي تجد **أجل امتدادها الأقصى** [*terminus ad quem*] في داخلها مثلما هو الشّأن في الممارسات التي تستديم عين حركة الإيثيقا والسّياسة[2]. تلك هي ملاحظاتي حول المستوى الأوّل من البراكسيس.

ب. برنامج الحياة

نقترب تدريجيا من المجال الذي تتقاطعُ فيه نظريةُ الفعل ونظريّة الخُلُقية معطِيتين امتدادا إضافيا لمعرَف الممارسة، في ما وراء الأمثِلة التي ما تزال محدودةً للمهارات والفنون والألعاب. هكذا سنتحدث بغير حرج عن **برنامج الحياة** مشيرين بذلك إلى مشاريع جملية تتضمّن مثلا الحياة المهنية، والحياةَ العائلية، وحياة أوقات الفراغ، إلخ. (نجد عبارة برنامج الحياة عند «راولس» وطبعا عند «ماك إنتاير»)[3]. ويمكّننا هذا المعرف من استئناف النظر في تمييز أدخله مختصون أرسطيون مختلفون لتفسير مستويي المداولة في **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، في الكتاب الثالث والكتاب الرابع ؛ وبحسب أنموذج الغاية – الوسيلة في الكتاب الثالث، فإنّ الطبيب [70] هو طبيب بعدُ، والمهندسَ مهندسٌ بعد ؛ ولا أحد من الطبيب والمهندس يتساءل عمّا إذا كان محقًّا في اعتناق الحياة المهنية التي تُسمّى طبًّا أو هندسةً[4]. وفي المقابل، وحسب أنموذج الكتاب السّادس

1- A. MacIntyre, *After Virtue*، مرجع مذكور، ص. 178. ويترجم المترجم الفرنسي (L. Bury) في ما يخصّه، «internal goods» بعبارة «biens internes» [الصّوالح الداخلية] (*Après la vertu*، مرجع مذكور، ص. 185).

2- انظر *Ethique à Nicomaque* (I, 1, 1084a), trad. J. Tricot, Vrin, 1959, 1990، ص. 31 وما يليها. راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 203. وفي حين أنّ الموضوع، ما إن ينتج، حتى ينفرز عن فعل الإنتاج، فإن البراكسيس هي ما تنتج (فامتدادها الأقصى، بما هو الحدّ الذي تمتد إلى حدّه، هو إذا داخلي بالنسبة إليها).

3- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 186 وص. 208 وما يليها.

4- راجع المرجع السابق نفسه، ص. 204 وكذلك *Ethique à Nicomaque* (III, IV)، مرجع مذكور، ص. 119-212

"التّعقــليّ"، يدور الأمر في المداولة عــلى الغايات نفســها[1]؛ فوظيفتُها التّخصيصُ ومزيــدُ التَّحديد للأفق المبهَم للغايات والمثلِ التي تتّجه نحو ما يمكن تســميتُه الحياة "السّعيدة"، **الحياة الحقيقيّة**. فنحن نتداول إذاً، وفق حركةٍ من المراوحات، ما بين مُثلنا الحياتية مهما كانت، والقواعد المقوِّمة لهذه الممارسة أو تلك.

فلنتوقّــف حينــا من الزّمن عند معرف برنامج الحياة هذا، بســبب اســتعمال كلمــة "حيــاة". لا تؤخذ الحياةُ هنــا في معنى بيولوجــي صرف، وإنّما في معنى إيثيقي – ثقافي كان استعماله جدَّ معروفٍ من اليونانيين، عندما كانوا يقارنون بــين الأفضال الخاصّة بالحيوات (*bioi*) المعروضة على اختياراتنا الأكثر جذرية، أي على اختيار **الأنثربوس** من جهة ما هو كلّ : حياة الملذّة، الحياة النشــيطة أو السياســيّة، الحياة التأمّلية. وفي هذا السّياق، كان ‹أرسطو› يتساءل عمّا إذا كان ثمة **إِرْغُونْ**، وظيفةٌ، مهمّةٌ، للإنســان الكامل، مثلما ثمة للموسيقي، والطبيب، والمهندس[2]. إنّ لفظة "حياة" مأخوذةً كلفظةٍ مُفردة، إنما جُعلت لتأكيد الطّابع اللاّمنقسم لحياةٍ فرديّة.

[71]

ج. وحدةُ الحياة السرديّة

وإنّما عند هذا الطّور نلتقي توسّــطا أشــدّ حســما بين نظريّــة الفعل والنّظرية الخُلقية، أي ما كان ‹ماك إنتاير› يســمّيه وحدة الحياة السّردية (مكتشــفًا من جديد، عــلى طريقته، تأمّلات ‹دِلتاي› في ما كان يســمّيه *Zusammenhang eines Lebens* [تسلســل حيــاة]). فبعد الممارســات وبرامج الحياة تــأتي إذاً **وحدة الحياة السرديةُ**. ولقد اهتممت أنا نفسي، في **الزمان والسرد**، بمعرف الهوية السردية التي تربط معرف النّفس* [le soi] بمعرف تاريخ حياةٍ كما يعادُ تصويرها من التّاريخ

1- يتعلق الأمر بالأنموذج الذي يمثله، في نظر ‹أرسطو›، التعقل [فروناسيس] أي الحكمة العملية، وفضيلةُ الرجل المتعقل [فرونيموس] التي كان ‹بيريكلاس› [Périclès] مثالا عليها في رأي ‹أرسطو›. انظر *Ethique à Nicomaque* (VI, 5, 1140a)، مرجع مذكور، ص. 284 وما يليها. انظر أدناه، ص. 80، 88 و166.

2- انظر *Ethique à Nicomaque* (I, 6, 1097)، مرجع مذكور، ص. 57 : "أيمكن أن يكون للحداد أو للإسكافي وظيفة ونشاط يمارسانه، وألاّ يكون للإنسان أي وظيفة، وأن تكون الطبيعة قد أعفته من أي عمل ينجزه؟"

* نقترح «النفس»، وسياقيا «النفس إياها» أو «النفس عينها» لأداء معنى/Soi-même Soi. وهذا حلّ ارتضيناه للابتعاد عن مشاكل "الذات" المنهكة بمعان وحالات قد لا يكون من الوجيه مزيد إثقالها بهذا المعنى.

والتّخييــل معا[1]. إنّ غرضي اليوم هو تنزيل هذا التحليل لدى نقطة الارتباط بين نظرية الفِعل والنّظرية الخُلقية. ويمكن عمل ذلك في رأيي، بمســاعدة معرَفين متّصلين أتقاســمهما مع «شــارل تايلور» في **أوراق فلسفية** (*Philosophical papers*[2]).
فإذا جاز، من ناحية، أن نطبّق على حيواتنا المخصوصة الحِبكاتِ والشخصياتِ التــي نَدين بهــا لألفتنا مع السّــير والتّخييلات الأدبية الراجعة إلى ســجلّ [72] ثقافتنــا، فبقدر ما يمكن للحقل العمليّ أن يُقارَن بنصّ معروض علينا للقراءة. أحيــلُ هاهنا على مقالي « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » [«أنموذج النّصّ: الفِعلُ الممعَّنُ نصًّا»]، ضمن كتاب *Du texte à l'action* [**من النصّ إلى الفعل**][3]. لقد كتب «مارســال بروست» في كتاب *Le temps retrouvé* مســتبقا قُــرّاءَه المقبلين: «فلأتحدّثْ مــن جديد عن نفسي، لقد كنــت أفكّر في كتابي بمزيد التواضع، بل إنّه ســيكون من غير الدّقيق أن أقــول، مفكّرا في من ســيقرؤونه، إنّني كنت أفكّر في قرّائي. لأنّهم، حســب رأيــي، لن يكونوا قرّائي، وإنما ســيكونون قرّاء أنفســهم التــي لهم، فكتابي ليــس إلا ضرباً مــن الزُّجاج المكبِّر كذاك الــذي كان يمدّه لأحد الشّراة زَجّاجُ كُمْــبراي، كتابي الذي بفضله [قــدَّرت] أن أمكّنهم من أداة القراءة في أنفســهم»[4]. "أن يقرؤوا في أنفســهم" : هذه العبارة الرّائعة تشير إلى عين إدماج اللّغة في إطار الفعل، بموجب القواعد المقوّمة التي تحدّثنا عنها في ما تقدّم، وهي القواعــد التي تُبيح لنا أن نعتبر هذه الوحدات الممتدّة من الفعل والتي نُســمّيها "ممارســات" و"برامجَ حياة"، أن نعتبرها شبْه نصوص تبتغي أن تُقرأ. إنّ التّناسب يعمل هنا في مســتوى التّأليف، والتشكّلِ المشترَك بين النّصّ وشبه النّصّ. فبما

1- أثير معرف الهوية السّردية مرّة أولى في *Temps et Récit* في الفصل المخصّص "لتقاطع التّاريخ والتّخييل (*Temps et Récit III. Le temps raconté*, Seuil, 1995، ص. 272، ص. 279)، ثم عندما كان «ريكور» يقيم، ضمن خاتمة من طبيعة معضلية، المدى الذي لجملة عمله الهادف إلى إظهار تضايف بين النشاط السردي والطّابع الزمني للتجربة الإنسانية (المرجع نفسه، ص. 272 وما يليها). عن المعرف الديلتاوي لتسلسل حياة ما، انظر «ديلتاي» : Dilthey, « Zusammenhang des Lebens », in *Der Aufbau der geschichtichen Welt in den Geisteswissenschaften*, *Gesammelte Schriften*, Band VII, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, 1992، ص. 196-198.

2- «ش. تايلور»:
C. Taylor, *Philosophical Papers*, t. I, *Human Agency and Language*, chap. II, Cambridge University Press, 1985

3- *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 183-211.

4- «م. بروست» : M. Proust, *Le temps retrouvé*, in *A la recherche du temps perdu*, t. III, P. Clarac et A. Ferré (éd.), Gallimard, 1954، ص. 1033 ؛ راجع *Temps et Récit III* (مرجع مذكور، ص. 221). ويدرس «ريكور»، بإسهاب التجربة الزمنية الخيالية التي كانت حاضرة في كتاب *A la recherche du temps perdu* ضمن *Temps et Récit II, La Configuration dans le récit de fiction*, Seuil, 1983، ص. 194-225.

هو شبه نص، يشتقّ الفعل مقروئيته من قواعد التّسلسل التي تبيح لنا أن نقول إنّنا إنما نصوّت عندما نرفع اليد، وإنّما نقطع المفاوضة عندما نغادر القاعة، وإنما نشارك في الانتفاضة عندما نهرول في الطّريق، إلخ.

[73] وأمّا المعرَف الثّاني الذي يتدخّل، بالإضافة إلى معرَف شبه-النصّ [quasi-texte]، فهو معرَف التّأويل في معنى تأويل النّفس. وعندنا كثيرٌ من المبّررات لإدخال هذه اللّفظة عند هذا الحين من التّحليل. وأوّلا فإنّ شبه - نصّ الفعل، ككلّ نصّ آخر، يُحدث ضرباً من الدّور الهرمينوتيقي [cercle herméneutique]، من جهة كوننا نؤوّل الكلَّ بحسب أجزائه، والعكس بالعكس[1]. ولكنّ هذه النّقطة ما تزال مبتذلة. وثانياً، يلزمُنا أن نأخذ في حسباننا أنّه لا معنى له إلاّ بالنّسبة إلى من يتأوّل نفسَه في تأويله لنصّ الفعل : فمفهوم الفاعلِ المضايفُ لمفهوم الفعل يغتني في عين هذه الحدود ؛ الفاعل هو مُحدِث فعله في حدود كونِه يتأوّل نفسَه بحسب ما ينخرط فيه من القدرات والفنون والألعاب طبق ما تحدّده قواعدها المقومة من الكفاءة ودرجة الامتياز. وفي هذا المعنى يتحدّث «شارل تايلور» عن الإنسان حيوانًا ذاتي التّأويل[2]. وتتمثّل وظيفةٌ ثالثةٌ لمفهوم التّأويل، على مستوى الممارسات، في التّأكيد على دور المعارضة والمعاندة في مراس أحكام الامتياز.

بما أنّنا نتعامل مع دلالات بل، وهو أحسن، مع تدلال [signifiance] (أي مع دلالة بالنسبة إلى شخص ما) فثمّة مجال للجدل. ويكون الاستتباع الإبستمولوجي لذلك بديهيا : أن نتأوّل أنفُسنا، وأن نتأوّل كُلاّ عمليا، فهذان [أمران] لا يتركان مكانا لإجراءات التّحقق التي من قبيل ما يمكننا انتظارُه من [74] علم قاعدتُه التجربةُ. فمطابقةُ التّأويل [لموضوعه] تقوم على مراس للحكم يمكّنه في أحسن الأحوال أن يدّعي لنفسه أنّه مستساغٌ.

1- لتعريف للدور الهرمينوتيقي أكثرَ صناعةً، انظر أدناه، ص. 92، 115 وما يليها، 131 وما يليها.

2- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 211 : «إن تأويل نص الفعل هو، بالنسبة إلى الفاعل أن يتأول ذاته بذاته. وإني ألتقي هنا غرضا هاما لـشارل تايلور، في *Philosophical Papers* : فالإنسان، في ما يقول، هو حيوان متأوّلٌ نفسَه [*self-interpreting animal*]».

د. الحياة الحقيقية

الدّرجة الرّابعة والأخيرة من درجات البراكسيس هي درجة "الحياة الجيّدة". أودّ أن أتدرّج في هذه الخاتمة نحو اعتبارات خُلُقيةٍ صارمة من خلال مفهوم عمَلي أخير، هو مفهوم "الحياة السعيدة" الذي يترجم الـ أوزُويَا، الـ أُو زَانْ [euzoia, eu zèn][1] في الإغريقية. لا يتخلّفُ «أرسطو» عن التّمييز بقوّة بين المثال الأفلاطوني للخير وبين الخير بالنسبة للإنسان، للإشارة إلى ذلك الأفق المشوَّش بالمثل وأحلام التحقُّق التي يمكننا بالنّظر إليها أن نعتبر أنّ حياةً ما هي بمقدارٍ ما حياةٌ ممتلئةٌ. هي الحياة الجيّدة، وهي، استئنافا لعبارة عزيزة على «بروست» [Proust]، الحياة الحقيقيةُ. بهذا المفهوم تنتصر زاويةُ النّظر التّقييميةُ على زاوية النّظر المقصورة على الوصف في مجال الفِعل. فتُمثّل الحياةُ الحقيقيةُ الأفقَ الـمُتاح للسّلسلة التدرّجية المكوَّنة من معرفات القواعد المقوِّمة، ومقاييس الامتياز، وبرامج الحياة، والوحدةِ السّردية لحياة. وعوضا من الأفق، نستطيع أن نتحدّث عن الفكرة-الحدّ تخصيصا للعلاقة بين معرَف الحياة الحقيقية والسّلسلة المرتّبة غائياتيا للمعرَفات، وسائطَ قادرة على ربط نظرية الفِعل بالنّظريّة الخُلُقية.

2. البراكسيس واللحظةُ الأخلاقياتية [déontologique] للحياة الخُلُقية

سأبدأ باللّفظة التي أُطلقت بدون تمهيد لدى نهاية الدّراسة السّابقة. قلتُ، لأنه ثمّة العنفُ، [75] فثمّة الأخلاقُ (ولعلّني أقولُ استباقا، وثمة السّياسةُ)[2]. سأُكملُ هذه الكلمةَ بإثباتين مباغتين أيضا. لأنه ثمة العنف، فإنه لا يمكن للأخلاق أن تقتصر على تفضيلات، ورجاوات، وتقويمات، ملفوظة على جهة التّمني. بل على الأخلاق أن تكون إلزامية أي أن تنطق على جهة الأمر بإجبارات وتحجيرات ؛ فالعنف أكثرُ من مجرّد ما لا نرجوه [le non-souhaitable] ؛ لأنه شرٌّ، ولعلّه الشّر، لا يجب أن يوجد، والحدُّ منه، إذا تعذّر إلغاؤُه، هو من باب واجب-الكيان ([بالإنغليزية] *ought*، و[بالألمانية] *sollen*). ولنُضف أيضا : لأنّه ثمة العنفُ، فإنّ الغير يُقذَف إلى مركز الإيثيقا، ضحيّة كان أو جلاّدا أو شاهدا أو قاضيا. لم يكن لهذه الإحالة على الغير نفسُ الضرورة، ولا هي كانت

1- راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 202 .

2- كان دار الحديث حول المفاعيل الفاسدة للفعل الإنساني ضمن "دلالة الفعل والفاعل"، أعلاه.

على نفس القدر من الاستعجال ضمن مقاربة تقويمية محض للبراكسيس التي تحرّكها من الدّاخل قصديّة "الحياة الجيدة" ؛ فالمبالاة بالنفس [souci de soi]، التي تقودها الفضائل بما هي امتيازات في تحقيق الفعل، قد تتخذ شكل أنانيةٍ إنسانية تتّقي الكوارث التي لا تتخلّف عن جلبها العنايةُ بالغير. إنّ السّكينة [ataraxie] الرّواقية، التي لم أكن أريد اختزال تاريخ مذهب السّعادة فيها، قد تتطلّب اليوم من الدّاعين إليها أن يسدّوا آذانهم حتى لا يسمعوا نحيب الأطفال واستغاثات المعذَّبين[1]. لأنه ثمة العنف، ثمة [76] الأخلاقُ بإلزاماتها وتحجيراتها، وبهوسها من الآخرين.

ولكن ما معنى "ثمة"، عندما يدور الأمر على الأخلاق؟ أن نقول ثمة الأخلاق، هو أن نقول إنّ مهمّة الفيلسوف ليست أن يخترع الأخلاق ولا أن يستمدّها من العدم. فنحن وُلدنا ونعيش في مجتمع تَحكُمه القوانين، وصيغت فيه المعايير، وأُصدرت فيه من قبل أوامرُ، استجبنا لها نحن بالطاعة أم بالعصيان. وهو ما يجعل أنّنا، من قبل التفلسف، قد عرفنا بعد معنى "يجب عليك أن... يجب عليك ألاّ" (تكذب، تقتل). بل إنّ مهمّةَ الفلسفة هي بالأحرى أن تفكّر في بعض المعايير النّموذجية، المعترفِ بها في الغالب، ومن ثم الصعودَ إلى منبع الإلزام. ولم تتصرّف الفلسفة الخُلقية أبدا على غير هذا النّحو. إنّ ‹أرسطو› في كتبه عن **الأخلاق**، يستند إلى إجماع واسع بما يكفي، ويستند إلى *endoxa*، أي إلى أفكار تسلِّم بها الأغلبيةُ، وتتّصل بالفضائل الكبرى وعلاقتها بطلب السّعادة، بحيث ينحصر دورُ الفيلسوف في التّوضيح، والتّصحيح، وعند الحاجة، في نقد ما لا هو يطمح إلى استمداده من نفسه، ولا هو يقدر عليه[2]. بل إنّ ‹كَنْتْ› ليصرّح بمزيد

1- «أتراكسيا» تعني في الإغريقية "غياب الاضطراب"، وهو الحال التي ينبغي على الحكيم الميل إليها حسب الفلسفات الرواقية، والأبيقورية والريبية. هكذا أقرّ ‹أبيكتاتوس› [Epictète] : «ينبغي علينا، في كلّ الأمور، أن نفعل ما هو رهين بنا، وأن نكون، في ما بقي، ثابتين مطمئني النفس» (*Entretiens, II*, 8, in *Les Stoïciens,* J. Brun (éd.), PUF, 1957، ص. 139). وقد علّق ‹ريكور› على تسليم الرّواقيين بما يبدو حتما ونقد هذا الموقف ضمن «Le Stoïcisme ou le consentement imparfait» في *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, 1950، ص. 441-445. ويعني مذهب السعادة «الإيثيقا التي تكون السّعادة فيها هي الخير الأسمى للإنسان، ويكون طلبها هو المبدأ الشرعي لكلّ فعل». وهو بهذا المعنى من خصائص جملة الأخلاق الإغريقية القديمة (J.-L. Solère, « Eudémonisme », *Grand Dictionnaire de la philosophie*, M. Blay (éd.), Larousse/CNRS, 2003، ص. 391).

2- انظر على سبيل المثال **الأخلاق إلى نيقوماخوس** [*Ethique à Nicomaque*]، عندما يرفض ‹أرسطو› أن يتظنن قبليا على الآراء المختلفة التي يتبناها الجمهور كما يتبناها المشاهير حول السعادة : «من غير المحتمل أن يكون هؤلاء

من العلن [77] في بداية القسم الأول من **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**: "ليس ثمة من كلّ ما يمكن تصوّرُه في العالم بل وحتى خارج العالم عموما، ما نستطيع، من غير تحفّظ، اعتبارَه حسنا (*für gut* [...] *gehalten*)، فيما عدا **إرادة حسنة فقط**"[1]. فليس **لميتافيزيقا الأخلاق**، من هذا المنظور، أيّ طموح آخر غير امتحان هذه الفكرة (*auf die Prüfung stellen*) والتّفكّر في شروط الإرادة الحسنة.

ضمن أيّ عبارة سنصوغ مبدأ الخُلُقية؟ سأتبنّى، على إثر ‹آلان دوناغان› [Alain Donagan] في كتابه **نظرية الخُلُقية** *The Theory of Morality*، خيطا ناظما، لا الصياغة الثّانية للأمر الكنتي على وجه التّحديد، وإنما مبدأً أشدّ بدئيةً منه، في المعنى المزدوج المعرَفي والتّاريخي، أي **القاعدة الذهبية** مثلما نجدها مصوغة عند ‹هِلاَّل› [Hillel]، المعلّم اليهودي ‹للقديس بولس› [saint Paul] (**تلمود بابل**، السّبت 31أ) : "لا تعمل لقريبك ما تكره أن يُعمل لك. هاهنا القانون كلّه ؛ أما الباقي فشرح"[2]. كذلك نقرأ [78] في **إنجيل متّى** 7. 12 عبارة شبيهة : "فكلُّ ما أردتم أن يَفعل الناس لكم، افعلوه أنتم لهم*»، أو بصفة أوجز، حسب **سفر الأحبار** 19، 18 الذي يستأنفه ‹لوقا› 10، 25-28 : «أحبِبْ قريبَك حبَّك لنفسك*».

وأولئك قد أخطأوا في كلّ شيء، بل لعل آراءهم قد كانت في نقطة معينة، وحتى في أغلب النقاط، مطابقة لما يقتضيه العقل (I، 9، 1068، مرجع مذكور، ص. 65).

1- ‹كَنْث› : Kant, *Fondements de la métaphysique de mœurs* (trad. Delbos/Alquié), in *Œuvres philosophiques*, *t. II, Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985، ص. 250 (IV، 393، التشديد من ‹كَنْث›). وقد ورد هذا المقطع كشاهد ضمن *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 239.

2- انظر : A. Donagan, *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press, 1977، ص. 57 وما يليها (وبالنسبة إلى النص العبري وترجمته الإنغليزية، انظر : *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed Shabbath*, Rab. Epstein (éd.) ; vol. I, trad. Rab. H. Freedman, The Rebecca Bennet Publications, 1959، ص. 140. ويخصّص ‹ريكور› تحريرا طويلا للقاعدة الذهبية ضمن *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 255 وما يليها، مستقلا عن التّأويل الذي يعطيه ‹أ. دوناغان›. إلا أنّ ‹ريكور› يثير هذا التّأويل الأخير ص. 340، في مقطع يأسف فيه، من جهة، لكون ‹دوناغان› يجهل التميز بين الأخلاق والإيثيقا، ومن جهة ثانية لكونه يعيد تأويل القاعدة الذهبية "في حدود الأمر الكنتي". فـ‹ريكور› يباشر القاعدة الذهبية لذاتها في « Entre philosophie et théologie I : La Règle d'Or en question (1989)، *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994 ص. 273-279، كما في Amour et justice (1990)، ضمن *Amour et justice*, Ed. Points, 2008، ص. 32-42.

* استعنّا في ترجمة هذه العبارات مثلما في سائر مثيلاتها من الإحالات على العهدين القديم والجديد، بالترجمة الصادرة عن دار المشرق، بيروت، 2000⁶، تحت عنوان : الكتاب المقدس، برعاية جمعيات الكتاب المقدّس في المشرق، بيروت لبنان. إلاّ أنّنا أدخلنا أحيانا بعض التّعديل أملته علينا ضرورةُ مراعاة النّصّ الفرنسي ‹لريكور› الذي قد يُلطف أحيانا إلى معان ما، مما قد لا نجده في الترجمة المشار إليها.

ومن البدايـة تُعطي الـقاعدةُ الـذهبيةُ لمبدإ الخُلقيـة بعدا بيذاتيا ليس هو أيَّ بُعد اتّفق. فلنؤكد ذلك.

أن يكـون البعـدُ البيذاتيُّ بعدا داخليا للقاعـدة الذهبية فذلك ما يصحّح ميـلا ما في نظرية الفعل إلى الوحدية. فنظريـةُ الأفعال القاعدية التي تحيل، كما قلنـا لدى نهاية الدّراسـة الثّالثة، على التّجربة الحيّة للـ"الأنا أسـتطيع"، لا تأخذ بعين الاعتبار العلاقة مع فواعل آخرين. ولكنّ الأهمّ ليس هنا. إذ لا شيء، في نهايـة الأمر، يمنع أن تتنامى نظريةُ الفعل إلى نظريّة في التّفاعل، مثلما نرى ذلك عند «ماكس فيبر» [Max Weber] وعند «ألفرد شوتز» [Alfred Schutz] ؛ ومثل هـذا الامتداد ضمنيٌّ في معـرف الـبراكتس (*practice*) [الممارسـة] الذي كنّا أكّدنا، في ما تقدّم، على ما فيه من طابع التّعاون والمنافسة. ولكنَّ مبدأ الخُلقية يذهب إلى أبعد من ذلك : من جهة كونه يشدّد لا فقط على الجانب الصّراعي للتّفاعـل، ولكن كذلك عـلى اللاّتناظر الجوهري بين ما يفعله شـخصٌ ما ومـا يُفعل لغيره، أي، بعبارة أخرى، على مـا يتحمّله هذا الغيرُ : «ما لا تريد أن يُفعل بك». وفي هذا المعنى، لا يضع مبدأُ الخُلقية جنبا لجنب، ولا وجها لوجه، فاعلـيْنِ، وإنـما [79] فاعلَ فعـلٍ ومُنفعلَ فعلٍ؛ المنفعـل أي ذاك الذي فُعل به فِعل. ويمكننا أن نقول، تدريها لهذا اللاتناظرِ [asymétrie]، ولهذا اللاّتسـاوي [inégalité] الأصـلي، إنّ الآخر هو ضحيّةُ فِعلي، بقدر ما هو خصمي. ذلك ما يبرّر حقّا عبارة «هلاّل» : «ما قد تكره أن يُفعل بك». لا يجب التّقليل من قيمة هذا المظهر من غيريّة الغير أقنمةً للغير بما هو صورة سـيد العدالة. فحتى صوت النّبـي الذي يقول لي : «لا تقتل»، هو اعتباريا صوت الخادم المعذَّب الذي يقول لي : «لا تقتلـني». قاضيّ هو أوّلاً ضحيتـي. وإنما في هذا المعنى غامرتُ بالقول : إنّ الأخلاق هي الجوابُ على العنف.

ولكـنّ هذه القضيةَ قـد تُفهم في معنى يُضعف من مداهـا؛ قد نقرأها مثلا على هذا النحو : الأخلاق هي الجواب على عنف الآخر. وقد يشرّع هذا فلسـفة سياسـية، بل فلسفة حقوقية، لا فلسـفة خلُقية تضعني أولا في موضع هو بالقوة موضـع العنيف، وتضـع الآخر في موضع الضحية. إنّ هـذه الكيفيّة في تجنّب الطّابـع القاطـع للقانون الطّبيعي حيـث يحضر الآخـر، أولا وقبل كلّ شيء، حضور من قد يتداخل مع حقوقي، أي، بأَخَرة، مع قوتي على الفعل ؛ فالآخر هو

إمكانا المعتدِي عليَّ، لا ضحيتي. وهكذا، فإنّ الخوف من الموت العنيف، عند «هوبز» [Hobbes]، كما يلاحظ ذلك «ليو شتروس» [Leo Strauss] بشدّة، يمثّل الانفعال الأخير الذي يدعوني إلى التخلّي [cession] عن حقوقي الفطرية لفائدة الحاكم المطلق[1]. إنّ الظهور الأول للآخر في نظريات كلاسيكية أخرى للقانون الطبيعي هو ظهور أقلّ دراماتيكية ؛ فهو ينحصر في وشك التّداخل [80] مع الدّائرة الخاصّة لمصالحي، في صيغة المنع من الفعل أكثر من التّهديد بالموت. غير أنّ ذلك يكفي لتصوير الآخر بمثابة الخصم المكافئ لا بمثابة الضحيّة غير المكافئة. وفي هذا الخصوص تكون القاعدة الذهبية أكثر تبصُّرا. هي ترى في الفاعل الأول، ذاك الذي تخاطبه، إنسانا يطالب لنفسه بسلطة على إنسان آخر، وبالتالي، يعامله، كإنسان خاضع لسلطته التي له. ففي هذا المعنى تكون الأخلاق والعنف متعاصرين، ويكونان، إذا ما استبحنا العبارة، متضامنين*[coextensives].

إلا أنّه ينبغي علينا، قبل أن نذهب أبعد، أن نُفسح لاعتراضٍ معروف، تتعرّض له القاعدة الذهبية كما تتعرّض له إعادةُ صياغتها الكنْتية. لقد قيل في غير ما مرّةٍ إنّ قاعدةً على هذه القدر من الصّورية لا يمكنها إلا أن تكون فارغةً، أي بدون تطبيق على حالات مفردة ومشتقّة من القاعدة. سيكون الجواب الذي سنعطيه لهذا الاعتراض هو الذي يتحكّم مباشرة في المحاولة التي سنقوم بها في القسم الثالث من أجل إدراج البعد التّقويمي [dimension évaluative] الذي أُخذ في الاعتبار في الدّراسة السّابقة، في البعد التّعييري [dimension normative] المخصوص بالدّراسة السّابقة. جوابي على الاعتراض جوابٌ مضاعف. فأوّلا يصنع الطّابع الصوري قوة القاعدة الذهبية لا وَهَنها : فهي قاعدة تترك المجال للاختراع الخُلقي في أن يَكتشف، في كلّ وضعية، ما يُعتبر بمثابة المباح (موضوعيا) أو الملوم (ذاتيا). هاهنا تسترجع **الفرونيسيس** الأرسطية موضعها بما هي مداولةٌ تتعلق في آن بتأويل الوضعية وبنوع القاعدة

1- راجع : *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 269، الهامش 1.

* نقترح هذه العبارة اشتقاقا من مادّة «ض م ن» التي تحيل على معنى الضّمانة في معناها المعروف [= solidarité]، والتي تحيل، في سياق آخر، على دلالة التضمّن في المعنى المنطقي [مدى ما يتعلّق به من الأشياء والموضوعات =extension] [المترجم]

التي من اللائق تطبيقها، *hic et nunc* [الآن وهنا].[1] وإلى ذلك، ستوجدُ قطيعةٌ لا تُحتمل بين القاعدة الصّورية والحكم الخلُقي في وضعية، [81] إذا لم يوصف من قبل القاعدة نفسها أيُّ تخلّص في اتّجاه حالات مفردة. نحن نلامس هنا نقطة من أكثر النّقاط اختصاما ضمن تفسير النّصوص الكنتية : وتتعلّق هذه النّقطة بتمفصل "الأمثلة" الشّهيرة على القاعدة الخلُقية (إرجاع الوديعة، قول الصّدق للسّراق، إلخ.)[2]. فمن رأيي، متفقًا في ذلك مع «أ. دوناغان»، أنّ مبدأ الخلُقية، ولو أنّه مبدأٌ صوريٌّ، ليس مبدأً فارغًا، طالما أنّه تندرج، بين القاعدة الصّورية والحكم الخلُقيّ في وضعية، مقدّماتٌ يسمّيها الكاتب مقدّماتٍ إضافيةً، أو بصفة أدقّ، مقدّمات **مخصّصة**، وظيفتها [82] "تمهية نوع من الفعل من جهة كونه واقعا أو غير واقع، تحت مفهوم جنس الأفعال التي بها يُحترم كلّ كائن بشريّ من حيث هو مخلوقٌ عاقلٌ"[3]. ويعطي فقه القضاء أوفق النّماذج [عن ذلك]، كما كان بيّن «بتّي» [Betti] في كتابه **الهرمينوتيقا**[4] [*Herméneutique*]. وفي معنى قريب، يشير «أ. دوناغان» إلى شهادة الحقوقي وفيلسوف الحقوق الكبير «إدوارد هـ. ليفي» [Edward H. Levi] : إنّ تمشي الاستدلال الحقوقي، حسبه،

1- انظر أعلاه، ص. 70

2- لقد ترك «كَنْت»، فعلا، في مؤلفاته عن الأخلاقية، عدة أمثلة. ويبدو أن «ريكور» يلمح أولا إلى مقطع من نقد العقل الخالص [(*Critique de la raison pratique* (trad. Ferry/Wismann, Théorème III)] يتعلّق الأمر فيه بأداء وديعة : "هب أني"، كما يلاحظ «كَنْت»، "وطنت نفسي على قاعدة أن أنمي ثروتي بكل الوسائل المأمونة"، هل يجوز لي أن أحتفظ بالوديعة التي استودعنيها صديق لي قبل مكوته، دون أن يوصي بشيء في خصوصها، [هل يجوز لي ذلك] باعتبار أنه "يمكن لكل امرئ أن يجحد وديعة [إذا] لم يمكن لأحد أن يبرهن على أنه استودعها"؟ (*Œuvres philosophiques, t. II, Des prolégomènes aux écrits de 1791*، مرجع مذكور، ص. 639 [V، 27]). سيكون الجواب طبعا بالسلب : «فإني أجد للتو أن مثل هذه القاعدة، إذا ما اتّخذت قانونا، ستقوّض نفسَها بنفسها، لمّا كان سينجم عنها أنّه لن يكون ثمة أي وديعة بعد ذلك». وأما المثال الثاني، فيبدو محيلا للقارئ على وضعية يشير إليها «كَنْت» ضمن نصّ « Sur un prétendu droit de mentir par humanité ». ففي هذا المقال الوجيز، عارض «كَنْت» «بنجامان كونستان» [Benjamin Constant] الذي كان يرى أنّنا لسنا مطالبين بالحقيقة إلا أمام من يستحقّها. فعند «كَنْت» أن قول الحقيقة واجب كلي حقيقي لا يمكنه أن يحتمل أي استثناء، حتى لو تعلق الأمر بالكذب على من يسألك، بنية القتل، إن كان صديقك في بيتك أم لا : «فواجب الصدق [...] لا تميز فيه بين الأشخاص الذين قد يكون علينا واجب الصدق إزاءهم، وبين الأشخاص الذين قد يمكننا كذلك أن نُعفى منه أمامهم، ولكنه يمثل واجبا مطلقا تمتد صلاحيته إلى كلّ العلاقات" (E. Kant, *Œuvres philosophiques, t. III, Les Derniers Ecrits*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1986، ص. 437 و439، ترجمة ل. فرّي [VIII، 429] ؛ التشديد من «كَنْت») ؛ بل من يستطيع أبدا، كما يلاحظ «كَنْت»، أن يؤكد ما إذا كانت هذه الكذبة («على السارق» أو بالأحرى على من كان ذا نية إجرامية) ستنجي الصديق أو ستضيّعه؟

3- «أ. دوناغان»، A. Donagan, The theory of Morality ؛ مرجع مذكور، ص. 68 (الترجمة لـ «ريكور»).

4- «إ. بتّي»، E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Gesteswissenschaften*, J.C.B., Mohr, 1962 :

يتّخذ صورة «*circular motion*» [**حركة دائرية**] **تمرّ بثلاثة أطوار : فأوّلا يتمّ، من** حالات عديدة، اختراع مفهوم قانونيّ ؛ وبعد أن يُتوصَّلَ تقريبا إلى تثبيت هذا المفهوم، يتمّ تطبيقُه على حالات جديدة ؛ فلا يزال الأمرُ كذلك حتى يُبلغ، في الطور الثالث، إلى نقطة انكسار تُدرَك تحت ضغط حالات جديدة تتطلّب اختراع مفهوم جديد. وتكمُن كلُّ الصّعوبة في قيام "المقدّمات المخصّصة"[1] وفي اشتغالها المنطقي.

أن يكون ثمة دائما مثلُ هذه المقدّمات المخصّصة في الحكم الخُلقي، فليس في ذلك شكٌّ : فمبدأ الخُلقية هو دائما مطبَّقٌ من خلال تأويلات تحدُّ من مداه ؛ فقاعدةُ "إيّاك أن تقتلَ" قد استصحبت في كلّ مكان وزمان استثناءات لعلّ أقلّها إثارةً للجدل استثناءُ الدّفاع الشّرعي، أو الدّفاع عن قريب يتهدّده خطرُ الموت. ويكون مقابلُ هذا الحدّ تخصيصَ القتل على أنّه فعلُ القتل خارج ما يتمّ إحصاؤه من هذه الاستثناءات. وإنما خصوصيّة القاعدة العامّة عن طريق الاستثناء تحديدا هي التي [83] تُطلق مسارَ المراجعة الذي تستدعي بواسطته حالاتٌ جديدةٌ مقدّماتٍ مخصّصةً جديدةً. ولنضرب للتو مثالا : ظلّ العبيد طيلة قرون لا يُحسبون ضمن الزمرة المعروفة بكونها زمرة البشر بحق، أعني زمرة البشر الأحرار الذي تنطبق عليهم القاعدةُ الصورية لواجب احترام كلّ المخلوقات العاقلة. إنّ المقدمة المخصّصة التي كانت تمثل عائقا هي المقدمة التي كانت توسّع حقّ ملكية الأشياء إلى بعض الأشخاص الذين يتم شراؤهم في ظروف معينة، والتي كانت بالتّالي تعلّق تعريف المخلوقات العاقلة على شرط الإنسان الحرّ ؛ هذه المقدّمةُ هي التي تمّ التخلّي عنها تحت ضغوط مختلفة كثيرٌ منها خلقيٌّ تحديدا. لذلك كان من الضّروري أن يتمّ عن طريق المداولة العمومية بناءُ مقدّمة مخصّصة جديدة يقع بموجبها [إدراج] العبيد في باب حقّ ممارسة كلّ الحريات التي كان معترفا بها لفئة البشر الأحرار. إنّ فئة البشر الأحرار هذه، هي التي، اشتغلت كمقدّمة مخصّصة، فضيّعت مصداقيتها منذ بدا أنّ دورها التّضييقيّ [limitatif] يُناقض قوّة التوسّع الأصلية للمبدإ الخلقي الجاري من تحتها.

1- أ. دوناغان: *The theory of Morality* ,A. Donagan، مرجع مذكور، ص. 68 ؛ راجع *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 323.

هكـذا يمكـن لمداولة عاقلـةٍ أن تجد لها مكانـا بين القاعـدة الصّورية للاحـترام الذي نَدين به للآخر ولنفسـنا، وبين القرار الخلقـي المفرَد. هي التي حكمـت وما تزال تحكم أحوالية [casuistique] الضمير الخلقية وفقه القضاء القائم على مبدإ السّـابقة. إننا ندرك اشتغالها أمام الحالات الجديدة التي تجري في خصوصهـا بلورةُ إجماع، مثلما بالأمس حـول الإجهاض، واليوم وغدا حول المعالجـات الجينيـة، ومثلـما دائما حول التّعذيـب، وحول حـق المدنيين وأسرى الحرب، وحول كلّ انتهاكات الحرية.

[84]

3. استعادةُ الحكم التّقويمي في الحكم المعياري

أنّ التوسّـط الرّئيـس بـين مبدإ الخلقية وبـين القرار الخُلقـي المفرد يكون باسـتعادة التّقويمات المحايثة للبراكسـيس في مجرى المداولة، فهذه الأطروحة تجد سـندا لها ضمن عـين الـقاعدة الـذهبية التي لم نؤكّـد بعد على مَلمح هامّ مـن ملامحها يميّزهـا عن الصيغة الكَنتية المكافئة لهـا ظاهريا. تقول الـقاعدة الـذهبية : "إياك أن تَعمل لغيرك ما قد تكره أن يُعمل لك أنت نفسَك". فلقد أكدنا لحدّ الآن على الجانب البيذاتي للمبدإ. وأهملنا جانبَه العاطفيَّ الذي تعبّر عنه كلمات الكراهة/المحبّة. إنّ الإحالة على مشـاعر قد بلغت من القوّة مبلـغ المحبّة والكره، لا تُنقص شـيئا من المظهر الصّـوري للـقاعدة الـذّهبية: لأنّـه لا يقال لنا مـا هي الأفعال التي نكره أن تُعمل لنـا. ولكنّ الإحالة على خـيرات وشرور، في معاني ما نخـبِره من الرّضاءات والعذابـات، تنتهي إلى أنّ القاعدة تسـتطيع أن تظلّ صوريّةً دون أن تصير خالية. فنحن من البداية نتكلّم عـلى خيرات في صيغـة الجمع وعلى شرور في صيغة الجمع. وإمسـاكا بالعلاقة محبّة/كره في الحدود الصّورية للـقاعدة الـذّهبية، ينبغي على البحث أن يشمل، تحديدا، ما يسمّيه «أ. دوناغان» "الخيور الإنسانية الأساسية"[1] [les biens humains fondamentaux]. فهذه الخيور أساسـيةٌ في معنى أنها ليسـت موضوع تأميلات [souhaits] تحكّمية، بحسـب التّوصيف الكنتـي للرغبة بما هي مَرَضية. إنّها

1- يتعلق الأمر بهذه "الخيور الإنسانية الأساسية" (*fundamental human goods*) في المقطع الذي يورده «ريكور» أدناه. (انظر أدناه، ص. 87).

خيراتٌ عارضةٌ لا محالة، ولكنّها خيراتٌ تُضحي دونها ممارسةُ الاختيار الحرّ، [85] وتطويرُ حياة محكومةٍ بمقاصدَ معقولةٍ، من المحال. وإنّ القاعدة الذّهبية في هذا الخصوص لألطفُ من مقابلتها الكنْتية. فهي تترك مجالَ الاختيار بين إيثيقا للخير والخيور وإيثيقا للإلزام [obligation]، مفتوحا. وإني أزعُم أنها تبيح إدماج الأولى في الثّانية. ذلك أنه ليس من باب الصُّدفة، في الحقيقة، أن يلتحق معرَف الخيور الإنسانية الأساسية، الذي تُشير إليه القاعدة الذّهبية، بمعرف الخيور المحايثة لممارسةٍ، وقد كنّا عينّا له حيّزا كبيرا ضمن الدّراسة السّابقة. ولكنّنا أسندنا هذا المعرف لمستوى الأحكام التّقديرية [appréciatifs] أو التقويمية [évaluatifs]. وينتج عن ذلك أنّ معرف الخيور المحايثة للممارسة، يمكنه، بفضل تطابقه مع معرف الخيور الإنسانية الأساسية، أن يضطلع بوظيفة معيارية. فتصبح القاعدة الذّهبية هكذا مقياسا نقيس إليه التطابق الذي بين تلك الخيور المحايثة لمارسةٍ ما، والخيور الإنسانية الأساسية التي يشملها إجماع واسع في مستوى الخُلُقية المشتركة. ولعلّه يمكننا صياغةُ هذا التّساتل المنشود في العبارات التالية : «اعمل بحيث تكون الخيور المرجوّةُ [optatifs] التي ترمي إليها ممارستُك مطابقةً للخيور المعيارية التي يقتضيها مبدأُ الخلقية»[1]. إنّ هذا التّطابق بين الأحكام التّقويمية المحايثة للممارسة والأحكام المعيارية التي تقتضيها القاعدة الذّهبية في ما تعلّق بالخيور الإنسانيّة، تؤمّن تقاطع الفعل مع النّظرية الخلقية.

لستُ غافلا عن أمر المقاومات التي يمكن أن نقابل بها هذه المحاولة في التّوفيق بين إيثيقا الفضائل أرسطية الأسلوب، وبين [86] إيثيقا الواجب كنْتيّتِه. وقد ذَكرتُ، في ما تقدّم، الأسبابَ التي ينبغي من أجلها المرورُ من أخلاق الرّجَوي إلى أخلاق الواجب : فهي تتلخّص كلّها في لزوم المقابلة بين الأخلاق والعنف، وهو مشكلٌ غريب عن «أرسطو» الذي نكرّر أنّه لا يعرف العنف إلا من جهة ما يتحمّله الفاعلُ ولا يعرفه بعدُ بما يمارسه الفاعل ضدّ غيره. يجب أن نقولَ ما الذي يبدو أنّه، في الوجهة المعاكسة، يمنع إدماج الرّجَوي ضمن المعياريّ. فالذي يبدو أنّه يحظُر [interdit] طلب الإدماج هذا، هو أوّلا التّقديرُ الصفويُّ للرّغبة عند «كنْت» : وقد استبعدناه بوضع العنف مكان الرّغبة ؛

1- نتعرّف هنا إلى بصمة الأمر القطعي الكنتي الذي تقدّم ذكره (أعلاه، ص. 68)

ثـمّ هو رفضُه لتنويـع للانفعالات وتراتب لها يصلُ به حـدَّ ردّ الحبّ إلى الرّغبة «المرَضيّة» : هكذا تجد إيثيقا الواجب القَطعي [catégorique] نفسَها مقطوعةً قطعـا تحكّميا عـن كلّ بحث مشروع عـن الرّضى، والتحقّـق، وفي كلمة، هي تجد نفسـها مقطوعةً عن اسـتهداف «للحياة السّعيدة» في المعنى الإغريقي. فتكون القاعدة الفريدة سـاعتها محرومة من التوسّط الخصوصي الذي يمكن أن توفّـره لها نـماذج الامتياز تلك التي هـي الفضائل، أعني إجابـات العادة، وإجابات الاسـتعداد، التي تُقدَّم على نحو مؤاتٍ لوضعياتٍ إنسـانية هي نفسها وضعياتٌ جنيسة [générique] وأساسية : هكذا مثلا حالَ الاعتدال في معاملة الملذّات والآلام (باسـكال، [Pascal]) : «في حسـن استعمال الأسقام»، وحال الحريانيـة [libéralité] في ممارسـة الخيور، وحال الصداقة في التبادل المشـترك للتقديـرات، وحال العدل بالنظر إلى التوزيـع اللامتكافئ للحضوات والمضارّ في الحيـاة الاجتماعيـة، إلخ.[1]. صحيـح أنّ «كَنْتْ» محقٌّ في تسـمية محبّة القريب عمليّـة، أي إنّ هـذه [87] المحبة سـتكون لاشيء إن هـي لم تتمثل في معاملة الآخر بحسـب واجب الاحـترام[2]. ولكن لا شيء يُنقص من كونها شـعورا، مثلما يسـلّم به «كَنْـتْ» عندما يعالج الاحـترام [Achtung][3]. ولكنّ الاحترام ليـس فقط احترامًـا تُجاه الآخرين بما هم محـلّ [siège] القانون الخلقي، ولكن كذلـك تجاه الآخر من حيث لـه مصالح، وأنّه يهدف إلى «الحياة السّـعيدة» التـي تظل عـلى نحو عرضي رهينة التّحصيل والحفظ لخيـور يمكنها أن تُفلت مـن قبضتـه. وفي هذا المعنى، فأن تحترم الغير هو أن تحـب له الخير وأن ترجو له الرّضى، والحظّ السّعيد ! هكذا أجدُني متّفقا مع ما أعاد كتابته «دوناغان» من الصّيغة الثّانية للأمر القطعي الكنتي : «اعمل بحيث تكون الخيورُ الإنسـانية الأساسية، معزّزةً قدر الإمكان، سواء في شخصك المخصوص، أو في شخص

1- انظر «ب. باسكال» B. Pascal, « Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies »، (ضمن *Œuvres complètes*, L. Lafuma (éd.), Seuil, 1963، ص. 362-365).

2- لعل «ريكور» يلمح إلى ذلك المقطع في *Fondements de la métaphysique de mœurs* (trad. Delbos/Alquié): "إن الحب بما هو ميل لا يمكن أن يكون بإرادتنا ؛ ولكن فعل الخير، شعورا بالواجب، تحديدا، حين لا يكون ثمة ميل يدفعنا نحو ذلك، بل وحين تصدنا عن فعله كراهة طبيعية لا راد لها، فذاك حب عملي [...]. وهذا الحب هو الوحيد الذي يمكن أن يكون لنا عليه نهي وأمر" (التشديد من «كَنْتْ»، ضمن *Œuvres philosophiques, t. II, Des prolégomènes aux écrits de 1791*، مرجع مذكور، ص. 258 [IV، 300]).

3- لعلّه يحسن النظر كذلك في *Fondements de la métaphysique des mœurs*، مرجع مذكور، ص. 260 (IV، 402) : "رغم أن الاحترام إحساس، فإنّه ليس إحساسا نتلقّاه تحت تأثير ما، وإنما هو على العكس من ذلك إحسان ننشئه تلقائيا بمفهوم من مفاهيم العقل." (التشديد من كَنْتْ).

غيرك، ولا تنتهكْ تحت أيّ ظرف من الظروف»[1]. فيُستبدَل بمفهوم الإنسانية، في عين موضعه ضمن إعادة الصّياغة [88] الكنتية للقاعدة الذهبية، معرف الخيور الإنسانية الأساسية. في عين الموضع، ولكن بوظيفة جديدة لم يكن ممكنا لفكرة الإنسانية أن تؤدّيها : أعني وظيفة توفير عِدّة من الخطوط الموجّهة في تطبيق مبادئ الخلقية على حالات خاصة. وفي فكري، فإنّ الوظيفة الإبستيمولوجية لمعرف الخيور الإنسانية الأساسية هي توفير التوسّط الذي تنطلق منه الفرونيسيس ["الحكمة العملية"]، وينطلق منه الفرونيموس ["إنسان الفرونيسيس"] للمداولة في وضعيّات مفردة، وبمحضر حالات جديدة[2]. فيتمّ هكذا حفظُ النّصيب الذي لكلّ وضعية من الانسجام والاختراع.

لا أريد أن أختم هذا القسم دون أن أكون أضفتُ لازمتين تَزيدان في النّأي بالمحاولة الحالية عن «كَنْت». فنحن، عندما نلحُّ على الطّابع العارض للخيور الإنسانية، نؤكّد على ملمح مضاعف من الحياة الخُلقية أنصفه «أرسطو» أكثر مما فعل «كَنْت»، أعني، من جهةٍ، طراوةَ الممارسة الإنسانية بالنظر إلى ما كان القدامى يسمّونه البخت، وما يسمّيه المحدثون الصّدفة أو الحظّ، ومن جهةٍ أخرى الهشاشةَ بالنظر إلى العنف الرّاجع الذي يجعل الفاعلين البشر يكونون على التّوالي ضحيّة وجلاّدا (حتّى لا نضيف مع الشّاعر، [أنهم يكونون] "السكّين والجرح"[3]). إنّ هذه العارضية المضاعَفة [89] للخيور التي تعلّقُ عليها البراكسيس الصّالحةُ تجعل من قاعدة العدل غير قابلة للتميز عن القاعدة الخلقية[4].

1- أ. دوناغان، *The theory of morality*، مرجع مذكور، ص. 61. ولنلاحظ أن الأمر يتعلق في صياغة «دوناغان» بعبارة المبدإ الأول "للقانون الطبيعي" (« *natural law* »، نفس المعطيات)، وهو مفهوم غائب تماما عن حجاج «ريكور».

2- تعريفا الفرونيسيس والفرونيموس الواردان بين معقّفين مأخوذان من كتاب : *Soi-même comme un autre*، مرجع مذكور، ص. 205

3- تلميحا إلى قصيد «بودلير» بعنوان : « l'héautontimorouménos » [جلاّد نفسه] :

الجرح والسكين أنا
وأنا الصفعة والخد
دولاب العذاب أنا والعظام
والضحية والجلاد.

(*Les Fleurs du mal*, LXXXIII, A. Adam (éd.), 1961)، ص. 85)

4- أنّ «كَنْت» لم يكن يقدر على أن يأخذ بعين الاعتبار هذه العارضية، فذلك ناتج عن عين منهج نقد العقل العملي الذي ينقل التّميز الذي بين القبلي والبعدي- بغير حق في رأيي - من الدّائرة النّظرية إلى الدّائرة العملية. هكذا يُنفصل الواجب عن الرّغبة، كما تُنفصل، الخلقية عن الشروط الأكثر أساسية لتعاطي البراكسيس، وهو أفدح. لذلك أجد أسس ميتافيزيقا الأخلاق أدعى للتفكير من نقد العقل العملي، لأنّ الكتاب الأوّل أقلّ خضوعا، بل إذا ما تجرأتُ، أقلّ انمحاقا أمام هاجس رسم خط القسمة بين القبلي والبعدي (هامش المؤلّف).

الملاحظة اللازمة الثّانية : إننا، بإعطائنا لمعرف "الخيور الإنسـانية الأساسـية" دورا توسّطيا بين القاعدة الخلقية وأحكام [الحالات] المفردة، نحتفظ بإمكانية أن يصطدم اشـتقاق المبادئ الخلقية بصراعات حقيقية ناتجة عن التّعدّد الكيفي لعـين هذه الخيور الأساسـية التي توجّه ذلك الاشـتقاق. وفي هذا المعنى، فإنّ معـرف صراع الواجبات لا يبدو لي قابلا للإلغاء من الدّائرة العملية. فثمّة هاهنا تقييد هام للمزعم الاسـتنباطي للعقلانية الخلقية، ولمطمحها في الانسـجام، بل لمطمحها النسـقي، كما ثمة حجّة جدية، إن لم تكن لصالح الاختراع الخلقي، فلصالح الارتجال الذي تقيم له هرمينوتيقا ‹غادامير› كبير الاعتبار.

[91]

الاستعارةُ ومشكلُ الهرمينوتيقا المركزيُّ

سنسلّم هنا أنّ المشكل المركزي للهرمينوتيقا هو مشكلُ التأويل[1]. لا التأويل في معنى مبهم وكيفما اتفق للعبارة، وإنما التأويل حسب تعيينين : أولهما متعلّق بحقل تطبيقه، وثانيهما بخصوصيته الإبستيمولوجية. ففي ما يتعلّق بالنّقطة الأولى، سأقول إنه ثمة مشكلٌ للتأويل لأنه ثمة نصوص، نصوص مكتوبةٌ، يخلق استقلالها صعوبات خصوصيةً. وأعني بالاستقلال استقلال النصّ عن قصد كاتبه، وعن وضعية الأثر أو عن العلاقة بقارئ أصليّ[2]. وتُحلّ هذه المشاكل في الخطاب الشفوي بنوع التّبادل أو التّعامل الذي نسمّيه حوارا أو محادثةً. أمّا مع النّصوص المكتوبة، فعلى النصّ أن ينطق بنفسه. لنقل إذا ثمة مشاكل تأويل لأنّ العلاقة كتابة/قراءة ليست حالة خاصة من العلاقة كلام/سماع كما نعرفها في وضعية الحوار. هذه هي الخاصية الأعمُّ للتّأويل من جهة حقل تطبيقه.

[92] ثانيا، إنّ مفهوم التّأويل يظهر، في المستوى الإبستيمولوجي، كمفهوم مقابل لمفهوم التفسير. ويشكّل هذان المفهومان، إذا ما أُخذا معاً، زوجا

1- يمثل هذا النّص الذي ظهر في *Revue philosophique de Louvain* سنة 1972 (المجلد 70، ص. 93-115)، حوصلة ثمينة لكتاب *La Métaphore vive*, Seuil, 1975. وتحيل الهوامش التالية، قدر الإمكان، على التّحليلات والمناقشات التي يبلورها هذا الكتاب.

2- راجع أعلاه، ص. 37، وأدناه، ص. 172 وما يليها.

متعاكسا أثارَ عديد الخصومات منذ زمن «شلايرماخر» و«ديلتاي» ؛ فللتّرجمة حسب هذا التّقليد دلالاتٌ ذاتيةٌ مخصوصةٌ من قبيل انخراط القارئ في عملية الفهم والتّبادل ما بين تأويل النصّ وتأويل النّفس. وتُعرف علاقة التبادل هذه باسم "الدور الهرمينوتيقي" [cercle herméneutique] ؛ إنها تقتضي مقابلةً ظاهرةً لنوع الموضوعية والتجرّد الذي يفترض أنّه يخصص التفسير العلميّ للأشياء[1]. سأتحدّث، لاحقا، عن مدى ما يمكننا أن نتأدّى إلى التّصحيح بل إلى إعادة البناء على أساس جديد للتقابل بين التّأويل والتّفسير. ومهما يكن من أمر هذه المناقشة اللاّحقة، فإنّ التّوصيف الرّاهن لمفهوم التّأويل، مهما كان تبسيطيا، كاف للإحاطة الوقتية بالمشكل المركزي للتّأويلية : وضع النصوص المكتوبة في مقابلة اللغة المتكلّمة ؛ وضع التأويل في مقابلة التفسير.

والآن إلى الاستعارة !

إنّ غرض هذه المحاولة هو الرّبط بين المشاكل التي يطرحها في الهرمينوتيقا تأويلُ النصوص، والمشاكل التي تطرحها في البلاغة والدلاليات والأسلوبيّة، أو في أي صناعة معنية، الاستعارةُ.

1. النصّ والاستعارةُ خطاباً

سيكون عملُنا الأولُ أن نجد صعيدا مشتركا لنظرية النصّ ونظرية الاستعارة. وهذا الصعيد [93] المشترك قد لقي تسميةً بعدُ ؛ بقي علينا أن نعيّن له وضعا [un statut].

يلفتنا شيء أولٌ : لِضربَيْ الوحدة اللّذين نعتبرهما الآن، طولان مختلفان : ويمكننا أن نقارنهما من هذه النّاحية بالوحدة الأساسية للخطاب : الجملة. ولعله يمكن للنّص أن ينخزل إلى جملة واحدة مثلما هو شأن الأمثال أو فصوص الحكم [aphorismes] ؛ ولكنَّ للنُّصوص أطوالاً قُصوى قد تتراوحُ من الفقرة إلى الفصل، إلى الكتاب، إلى مجموع «الأعمالِ المنتقاةِ»، وحتى مدوّنة «الأعمال الكاملة» لمؤلف. ولنسمّ أثرا وصلةَ [séquence] الخطاب المغلقةَ التي يمكن أن تُعتبر نصًّا. وفي حين يمكن للنُّصوص أن تُمهّى على أساس

1- عن معرف الدّور الهرمينوتيقي، راجع أدناه، ص. 115 ومايليها، وص. 131 وما يليها.

طولها الأقصى، فإنّه يمكن للاستعارات أن تُمَهّى على أساس طولها الأدنى، أي طول اللّفظة [mot]. وإذا كانت بقيّةُ النّقاش الحالي تهدف إلى بيان أنّه ليس ثمة استعارة، في معنى اللّفظة المستعملة استعاريّا، في غياب بعض السياقات، وبالتالي فحتى إذا ما اضطررنا بعد ذلك إلى تعويض معرف الاستعارة بمعرف الملفوظ الاستعاري الذي يقتضي بالتالي على الأقلّ طول جملة، فإنّ "روْغَة الاستعارة" [la «torsion métaphorique»]، على حدّ عبارة «مونرو بيردسلي» [Monroe Breadsley] («The Metaphorical Twist»)، مع ذلك، شيء يحدُث للكلمة ؛ إنَّ تغيُّر الدّلالة الذي يتطلب مساهمة السياق كاملة يمس اللفظة[1]. فإنّما عن الكلمة نستطيع أن نقول إنّ لها "استعمالا استعاريا" أو إنّ لها "دلالةً غيرَ حرْفيّةٍ" ؛ والكلمةُ هي دوما حامل "الدّلالة الطّالعة" [signification émergente] التي تمنحها إيّاها بعض السّياقات الخصوصية. وفي هذا المعنى فإنّ حدّ [94] الاستعارة عند «أرسطو» على أنها نقلٌ لاسم (أو للفظة) أجنبية لا تُلغيها نظريةٌ تُشدِّد على العمل السّياقي الذي يحدث نقلة الدّلالة في اللّفظة[2]. فاللّفظةُ تظلّ هي "البؤرة" (*Focus*)، حتى إذا كانت هذه البؤرة تقتضي «إطار» (*Frame*) الجملة، إذا ما استعملنا من الآن معجم «ماكس بلاك» [Max Black][3]. إنّ هذه الملاحظة الأولى الصُّوريةَ الصُّوريةَ، في خصوص الفرق بين طول النصّ وطول الاستعارة، بل، وهو أوضح، بين الأثر واللّفظة، ستساعدنا في بلورة مشكلنا الأصليّ بشكل أدقّ : في أيّ الحدود يُسمح لنا بمعالجة الاستعارة بما هي أثر مصغّرٌ؟ سيساعدنا الجواب عن هذا السّؤال الأوّل على أن نطرح لاحقا السّؤال الثّاني : في أيّ الحدود يمكن للمشاكل التّأويلية التي يثيرها تأويل النّصوص أن تُعتبر كالامتداد الموسّع لما يتكثّف من المشاكل في تفسير استعارة موضعية ضمن نص مُعطى؟

1- انظر : M.C. Beardsley, «The Metaphorical Twist», *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 1962، ص. 293-307.

2- انظر «أرسطو»، كتاب الشعر، 1457ب : «La métaphore est la transposition d'un mot qui désigne autre chose» (*allotrios*, litt. étranger = ألوتريوس، حرفيا : "دخيل")، الترجمة الفرنسية ب. جرناز [B. Gernez]، Les Belles Lettres, 1997، ص. 83، راجع «ب. ريكور»، *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 19 وص. 26. [وقد يكون من المفيد إيراد الترجمة العربية «لشكري محمد عياد»، القاهرة 1967، حيث نقرأ: "والاستعارة هي نقل اسم شيء إلى شيء آخر" المترجم]

3- راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 111.

هل إنّ استعارةً ما هي أثرٌ مصغَّر؟ فهل يمكن لأثر ما، سمّه قصيدةٍ [مثلا]، أن يُعتبر بمثابة استعارة موصولة أو ممدودة؟ تتطّب الإجابة عن هذا السؤال الأوّل بلورةً مسبّقة للخصائص العامّة للخطاب، إذا صح أنّ النصّ والاستعارة، وأنّ الأثر واللفظة، تقع [جميعا] تحت نفس المقولة، مقولة الخطاب. لن أفصّل بلورة مفهوم الخطاب هذا. بل سأقيّد تحليلي بالخصائص التي هي ضرورية [95] للمقارنة بين النصّ والاستعارة. ومن اللاّفت أنّ كلّ هذه الملامح تتخذ شكل مفارقات، أي تناقضات ظاهريّةً.

وأوّلا يتجلى كلُّ خطاب في صورة حدث ؛ وبما هو كذلك فهو مقابل اللغة محمولةً على معنى الكلام، أو الدليل [code] أو المنظومة [système] ؛ فبما هو حدثٌ، يكون وجودُه عابرا : يظهَر ويضمُر. ولكنّه في نفس الوقت، وهاهنا تقبع المفارقة، يمكنُ أن يُمهّى مرّة بعد مرّة على أنّه هو هو. وهذا الهو هو، هو ما نُسميه، في معنى واسع، دلالتَه. سنقول إنّ كلّ خطاب واقعٌ كحدث؛ ولكنّ كلّ خطاب مفهومٌ كدلالة[1]. وسنرى عمّا قريب في أيّ المعاني تمركِز الاستعارة هذه الخاصية المضاعَفةَ للحدث والدّلالة.

الزّوج الثّاني للخاصّيات المتعاكسة : الدّلالةُ تحملها بنية مخصوصة، هي بنية القضية، وهي بنية تنطوي على تعارض داخلي بين قطب تمهية مفردةٍ (هذا الرجل، هذه الطاولة، السيد «دوبون»، باريس)، وقطب حملٍ [prédication] عامّ (الإنسانية بما هي صنف، الوضوح بما هو خاصية، المساواةً بما هي علاقة، العدوُّ بما هو فعل). فتقومُ الاستعارةُ، كما سنرى أيضا، على هذا «الإسناد» خصائصَ «للفاعل الرّئيسي» لجملة.

الزّوج الثالث للخاصيات المتقابلة : الخطاب، وخاصة بما هو جملة، يقتضي مقطب المعنى والمرجع، أي إمكانية التميز بين ما هو مقولُ الجملة مأخوذةً ككلّ و[ما هو مقولُ] الألفاظ بما هي أجزاءُ الجملة – وبين ما عنه يقال شيءٌ ما. فالتّكلُّم هو قولُ شيء ما عن [96] شيء ما. وسيلعب هذا المقطب دورا حاسما في القسم الثّاني والقسم الثالث من هذه المحاولة، عندما سأسعى إلى

1- هذه الجدلية هي موضوع تحرير أكثر إطنابا في *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986، ص. 103-105.

ربط مشـكل التفسير ببُعد "المعنى"، أي بالغرض المحايث للخطاب، وإلى ربط مشـاكل التّأويـل ببُعد "المرجع"، مفهوما على أنّه قـدرةُ الخطاب على الانطباق على ما هو واقع خارج اللغة [extralinguistique] ليقول في خصوصه ما يقول.

ورابعـا، فالخطاب بما هو فعل، يمكـن أن يُعتبر من وجهة نظر «مضمون» الفعل القضوي (أنّه يحمل كذا وكذا خاصيةٍ على كذا وكذا حامل)، أو من وجهة نظر ما كان ‹أوستين› [Austin] يسمّيه «قوة» الفعل الكامل للخطاب (الـ *speech-act* حسـب رطانته) : ما يقال عن الموضـوع شيءٌ ؛ وما «أفعله» وأنا أقول، شيءٌ آخر : أسـتطيع أن أنجز وصفا بسـيطا، أو أن أصدر أمرا، أو أن أعبّر عن رجاء، أو أن أوجّه إنذارا، إلخ[1]. من هنا جاء التقاطب الذي بين الفعل القولي (فعل أن تقول) والفعل المتضمَّن في القول (ما أفعل وأنا أقول).

قـد يبدو هـذا التّقاطب أقلّ جدوى مـن التّقاطبات السّـابقة، على الأقلّ في مستوى بنية الملفوظ الاستعاري ؛ ومع ذلك سيلعب هذا التقاطبُ دورا حاسما عندما يتعيَّن علينا أن نضع الاسـتعارة مـن جديد في المحيط العيني، لقصيد، أو فلتقل لمحاولة أو لأثر تخييلي.

وقبـل أن نحرّر [في] ثنائية المعنى والمرجع بما هي أسـاس التّقابل بين التّفسـير والتّأويل، لنقدّم تقاطبا أخيرا سـيلعب دورا حاسما في النّظرية الهرمينوتيقية. فليس للخطاب [97] نوعٌ واحدٌ من المرجع فقط، وإنما نوعان من المرجع ؛ هو يتعلّق بواقعٍ خـارجَ اللّغة، فلنقل إنّه العالم أو إنّه عـالم ؛ ولكنه يحيل كذلك على متكلّمه، بواسطة إجراءات خصوصية لا تشتغل إلا داخل الجملة، وإذاً، داخل الخطاب : تلك حال الضمائر وأزمنة تصريف الكلم، والإشاريات، إلخ.

وعـلى هذا النحـو، فإن للّغـة في آن إحالةً عـلى الواقع، وإحالـةً ذاتية. وإنما الوحـدة عينهـا، أي الجملة، هي التـي تحمل هذه الإحالـة المضاعفة، القصدية والانعكاسـية، المتلفتةَ نحو الشيء والمتلفتةَ نحو نفسـها. والحقُّ يقال، قد يتعين الحديـث عـن إحالة ثلاثيـة، لأنّ الخطاب يحيل عـلى الذي هو موجَّـه له بقدر إحالتـه على متكلّمـه. لذلك فإنّ بنية الضّمائر، كما كان يقول ‹بنفينيسـت›

1- انظر J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Clarendon, 1962, *Quand dire, c'est faire*, trad. G. Lane, Seuil, 1970, 1991 راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 96.

[Benveniste] في دروسه، ترسُم الإحالة الثلاثية : «هو» يشير إلى الإحالة على الشّيء، «أنتَ» يشير إلى الإحالة على ذاك الذي يوجَّه له الخطاب، «أنا» يشير إلى الإحالة على من يتكلّم[1]. إنّ هذا الارتباط بين الاتّجاهين بل الاتّجاهات الثّلاثة للإحالة سيسلّمنا كما سنرى لاحقا مفاتيح الدّور الهرمينوتيقي وقاعدة إعادة تأويلنا المخصوص لهذا الدّور.

أعدّد، على النّحو المكثّف الذي يلي، تقاطباتِ الخطاب القاعديّةَ : الحدثُ والدّلالةُ، التّمهيةُ المفردةُ والحمْل العام، الفعل القضَوي والفعلِ المتضمَّن في القول، المعنى والإحالة، الإحالة على الواقع، والإحالة على المتكلّمين.

[98] بأيِّ معنى يمكننا أن نقول الآن إنّ النصّ والاستعارة يقومان على نفس نوع الوحدة التي سميناها للتوِّ خطابا؟

من اليسير أن نبيّن أنّ جميع النّصوص هي خطاباتٌ، مادامت تصدُر عن أصغر وحدة من الخطاب، الجملة. فالنصّ هو على الأقلّ وصلةٌ من الجمل. وسنرى لاحقا أنّه يتوجّب عليه أن يكون شيئا أكثر من ذلك، إذا كُتب له أن يكون أثرا [œuvre]. ولكنّه في الأقلّ مجموعة من الجمل، وبالتالي خطاب. ويقتضي الاقتران بين الاستعارة والخطاب تبريرا خاصا، لأنّ تعريف الاستعارة على أنّها تحديدا نقلةٌ تمسّ الأسماء أو الألفاظ يبدو تعريفا يضع الاستعارة ضمن فئة من الوحدات أصغرَ من الجملة. ولكنّ دلاليات اللّفظة تُبيّن من قبلُ، بوضوح، أنّ الألفاظ لا تحوز دلالةً فعليةً إلاّ في جملة، وأن الوحداتِ المعجميةَ - مفرداتِ المعجم - إنها لها دلالاتٌ ممكنةٌ فقط، وذلك حتى بموجب استعمالاتها الممكنة في سياقات مخصوصة. ومن هذه الوجهة، تمثّل نظرية تعدّد المعنى [polysémie] إعدادا جيدا لنظرية الاستعارة. أمّا على المستوى المعجمي [lexical]، فإنّ للألفاظ، على افتراض أنه يمكننا أن نسمّيها كذلك، أكثرَ من دلالة ؛ وإنما فقط بعمل سياقي مخصوص من الغربلة يمكنها أن تحقّق في جملة معطاة جزءا من ممكنها الدلالي [sémantique] لتأخذَ ما نسمّيه معنى محدَّدا. إنّ العمل السّياقي الذي يسمح بصناعة خطابات أحَدية الدّلالة بواسطة

1- انظر E. Benveniste, « La nature des pronoms », in *Problèmes de linguistique générale*, t.I, Gallimard, 1966، ص. 251-257 ؛ راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 98-99.

ألفاظ متعدّدتها، هو أنموذجٌ لهذا العمل السّياقي الآخر الذي نستطيع بواسطته أن نستخرج من ألفاظ تمّ تشفيرُ معناها من قبلُ في المعجم، مفاعيلَ استعاريّةً غيرَ مسبوقةٍ حقّا. هكذا تهيّأ لنا أن نسلّم أنّ أثرَ المعنى [effet de sens] الذي نسمّيه استعارةً إذا كان مرسوما في اللّفظة، فإنّ أصل [99] أثر المعنى ذاك إنما يتمثل في عمل سياقي يقيم تفاعلا بين الحقول الدّلاليّة لعدّة ألفاظ.

وأمّا في ما يخصّ الاستعارة نفسها، فإنّ علم الدّلالة يبرهن، بنفس القوّة، أنّ الدّلالة الاستعارية للفظة ليست أيّا مما يمكن العثور عليه في المعجم. وفي هذا المعنى يمكننا أن نواصل مقابلةَ المعنى الاستعاري بالمعنى الحرفي، بشرط أن نسمّيَ معنى حرفيا أيَّ معنى يمكننا أن نعثر عليه ضمن الدّلالات الجزئية التي شفّرها المعجمُ. لن نقصد إذاً بالمعنى الحرفي معنى مزعوما أصليا أو أساسيا أو بدئيا أو حقيقيا ضمن المعاني المسلّم بها للفظة ما في المستوى المعجمي ؛ فالمعنى الحرفي هو كامل المساحة الدّلالية، وهو إذاً مجموع الاستعمالات السّياقية الممكنة التي تمثّل تعدّد دلالات لفظة ما. ومذّاك، فإذا زاد المعنى الاستعاري واختلف عن تفعيل واحد من المعاني الممكنة للفظٍ متعدّد المعنى (والحالُ أنّ كلّ ألفاظنا في اللّغات الطبيعية متعدّدة المعنى)، لزم أن يكون هذا الاستعمال الاستعاري سياقيا فقط. أعني بذلك معنى يبرز كنتيجة فريدة وعابرة لعمل سياقي ما. فتتأدّى هكذا إلى مقابلة التغيرات السّياقية للدّلالة بالتّغيرات المعجمية التي تمسُّ المظهر الزّمني للغة بما هي شفرة [code]، منظومةٌ أو لسانٌ [langue]. مثلُ هذا التغير السياقي للدّلالة هو الاستعارة.

ومن هذه الناحية فأنا متّفق جزئيا مع النّظرية الحديثة للاستعارة، مثلما تمت بلورتها في اللسان الإنغليزي من قبل «إ. أ. ريشاردز» [I.A. Richards]، «م. بلاك» [M. Black]، «م. بيردسلي» [M. Beardsley]، «د.برغرن» [D. Berggren]، وغيرهم[1]. وتدقيقا، فإني متّفق مع [100] هؤلاء المؤلّفين في النّقطة الأساسيّة : أنّ

1- انظر : I.A. Richards, The Philosophy of Rhettoric, Oxford University Press, 1963 (Routledge, 2001), John Constable (éd.) ; M. Black, *Models and Metaphors*, Cornell University Press, 1962 [rééd. 1976] ; M.C. Beardsley, Aesthetics, Brace & World, 1958 [Breadsley, Aesthetics, *Problems in the Philosophy of Criticism*, Hackett, 1988²] ; Breadsley, "The Metaphorical Twist", *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 1962, p. 293-307 : D. Berggren, "The use and abuse of metaphor", *Review of Metaphysics*, 16, I, 1962, p. 237-258, et II, 1963, p. 450-472.

(الهامش من المؤلف ماعدا التكملات البيبليوغرافية التي وردت بين [ ]، فهي من إضافة الناشرين.)

لفظا ما يتلقّى دلالةً استعارية في سياقاتٍ مخصوصةٍ يتقابل ضمنها مع ألفاظ أخرى مأخوذةٍ حرفيّاً ؛ وينتجُ هذا الانتقالُ في الدّلالة أساسا من الاصطدام بين دلالات حرفية، اصطداما يُقصي الاستعمال الحرفي للّفظة المعنية ويُعطي مؤشراتٍ من أجل العثور على دلالة جديدةٍ قادرةٍ على الانسجام مع سياق الجملة وعلى جعلها دالّة [signifiante] في السّياق المعتبر. وتبعا لذلك، فإنّي أحتفظ من هذا التّاريخ القريب لمشكل الاستعارة بالنّقاط التالية : الاستعاضة عن النظرية البلاغية للتّعويض بنظريّة محض دلالية للتّفاعل بين الحقول الدّلالية، الدّورُ الحاسم للاصطدام الدّلالي الذي يمكن أن يذهب إلى حدّ الخُلف المنطقي، بثُّ ذرّة من المعنى يسمح بتصيير جملةٍ كاملة ذاتَ دلالة [significative].

ولنقل الآن كيف تستجيب هذه النّظرية الدّلالية المحض – أو نظرية التّفاعل – للخاصيات الرئيسية التي تعرّفناها في الخطاب.

ولنعد أولاً إلى الزّوج المتعاكس الأوّل، زوج الحدَث والمعنى. ففي الملفوظ الاستعاري (ولن نتحدّث بعد الآن عن الاستعارة لفظةً، بل عن الاستعارة جملةً) يخلُق العمل السياقي دلالة جديدة هي هي حدثٌ، مادامت إنما توجد [101] فقط في هذا السياق. ولكنّه يمكننا، في الوقت نفسه، أن نمهّيها على أنها هي هي، مادام يمكنها أن تُكرَّر. وهكذا فإنّ اختراع "دلالة صاعدة" («بيردسلي») يمكن أن يعتبر خلقا لسانيا[1]. ولكنّ [هذه الدّلالة الصّاعدة] إذا ما تبنّتها فئة ذاتُ وزن من المجموعة النّاطقة بذلك اللسان، أمكنها أن تصبح بدورها دلالةً جارية وأن تنضاف إلى تعدّد معنى الوحدات المعجمية، مسهمةً على هذا النّحو في تاريخ اللّغة بما هي لسان، شفرة أو منظومةٌ. إلا أنه عند هذا الطّور الأقصى، عندما يكون أثرُ المعنى الذي نسمّيه استعارةً قد التحق بتغيّر المعنى الذي يزيد في تعدّد المعنى، فإنّ الاستعارة تكون قد كفّت عن أن تكون استعارة حيّةً، وإنّما هي بعدُ استعارة ميّتة. فالاستعارات الأصِيلَةُ، أعني الاستعارات الحيةَ، هي وحدها تكون، في نفس الوقت، «حدثا» و«معنى».

ويتطلّب العمل السّياقي، بنفس الكيفيّة، تقاطبنا الثّاني بين التّمهية المفردة والإسناد العام ؛ فالاستعارة تُقال على "موضوع رئيسي" ؛ وهي، بما هي "مغيّر"

1- راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 121

لهذا الموضوع، تُجري ضربا من "الإسـناد". إنّ كلّ النّظريات التي أحلتُ عليها أعـلاه تقوم عـلى هذه البنية الإسـنادية : أنّها تقابـل إما («ريشـاردز») الـ"ناقل" (véhicule) بالـ«فحـوى» (*tenor = teneur*)[1]، وإماّ («بلاك») الـ"الإطار" (*frame*) بالـ«بـؤرة» (*focus*)[2]، أو («بيردسـلي») الـ"مُغـيرِّ" (modificateur) بالـ«موضوع الرئيسي» (sujet principal)[3].

أنّ الاسـتعارة تتطلّب تقاطبا بين المعنى والمرجـع* [référence]، فذلك ما يستلزم قسما كاملا من هذه المحاولة ؛ وعلينا أن نقول نفس الشّيء عن التّقاطب الـذي بين الإحالة [référence] على الواقـع [102] والإحالة* [référence] على النّفس. وسـيُفهمُ لاحقًا لماذا ليس بوسعي أن أقول في هذا الطّور أكثر مما قلتُ في موضـوع المعنى والمرجـع [référence]، وفي موضوع الإحالـة [référence] على الواقع والإحالة على النّفس. وسـيكون توسّـط نظريّة النصّ مطلوباً حتى يمكن تميّز تقابلات لا تَظهر بما يكفي من الوضوح في الحدود الضّيقة لملفوظ استعاري بسيط.

بعد أن اسـتكملنا هكذا تحديدَ حقلِ المقارنة، أضحينا جاهزين للمرحلة الثّانيـة التي بات غرضنـا ضمنها أن نجيبَ عن السـؤال الثّانـي : إلى أيّ نقطة يمكن لتفسـير النصّ وتأويله، من جهة، ولتفسيرِ الاستعارة وتأويلها، من جهة أخـرى، أن يُنظـر إليها على أنّهـا عمليّات متماثلةٌ، إنما تطبّق فقط على مسـتويين استراتيجيين مختلفين من الخطاب، مستوى الأثر ومستوى اللّفظ؟

2. من الاستعارة إلى النصّ : التّأويلُ

غرضي أن أستكشف فرضية عمل أعرضها بديًّا لذاتها. ففهمُ الاستعارة هو الذي يمكنه، من وجهة نظر أولى، أن يقوم بمهمّة الدّليل لفهم نصوص أطول، في أثر أدبيّ مثلا. وجهةُ النّظر هذه هي وجهة نظر التّفسـير ؛ وإنما هي تسـتدعي فقط هذا المظهرَ من الدّلالة الذي نسـمّيه الـ"معنى"، أي الخطوط العامّة المحايثة

1- المرجع السّابق هو هو، ص. 105

2- المرجع السّابق هو هو، ص. 111.

3- المرجع السّابق هو هو، ص. 122.

* راوحنا، سياقيّا هنا، في ترجمة référence بين «الإحالة» عندما يتعلّق الأمر بفعل الإحالة و«المرجع» عندما يتعلّق الأمرُ بما يحال عليه، أي بمرجع الإحالة [المترجم].

للخطاب. ولكنّ فهم الأثر بما هو كلٌّ، هو الذي يعطي من وجهة نظر أخرى، مفتاح الاستعارة؛ إنّ وجهة النّظر هذه هي على الحقيقة وجهة نظر التّأويل الذي يبلور المظهر الثّاني من الدّلالة وكنّا سميناه الإحالةَ، أي [103] الوجهةَ القصديّة نحو عالم والوجهة التفكريةَ نحو نفس. فإذا نحن طبّقنا التّفسير على المعنى بما هو الرّسم العامّ المحايث للأثر، أمكننا أن نقف التّأويل على نوع البحث المخصّص لقوّة أثر ما على اشتراع [projeter] عالم مخصوص، وعلى تحريك الدّور الهرمينوتيقي الذي يشمل في دورته درك هذه العوالم المشترَعة وتدرّج فهم النفس بمحضر هذه العوالم الجديدة. ففرضيةُ عملنا تدعونا بالتّالي إلى الذّهاب من الاستعارة إلى النصّ في مستوى «المعنى»، و«تفسير» المعنى – ثم من النصّ إلى الاستعارة في مستوى إحالة الأثر على عالم وعلى نفس، أي في مستوى التّأويل بمعناه المخصوص.

فأيُّ الجوانب من تفسير الاستعارة يمكنها إذاً أن تلعب دور البراديغم لتفسير نصّ؟

إنّ هذه الجوانب هي سماتٌ [traits] من عمل التّفسير لا يمكنها أن تظهر طالما ظللنا نعتبر أمثلة مبتذلةً من الاستعارة من قبيل: الإنسان ذئب، ثعلب، أسد (وإذا قرأنا أحسن من كتبوا عن الاستعارة، لاحظنا ألفتَ التّنويعات داخل فهرست الحيوان الذي يقدمها أمثلة!). فنحن مع هذه الأمثلة نراوغ الصعوبة الكبرى، أي صعوبة **تمهية دلالة تكون دلالة جديدة**. إن الكيفية الوحيدة التي يمكن بها إجراء هذه التّمهية، هي أن نبنيها على أنّها الوحيدة التي تسمح بإضفاء معنى على الجملة مأخوذةً ككل. إذ ما الذي تقوم عليه الاستعارات المبتذلة؟ يشير «ماكس بلاك» و«بيردسلي» إلى أنّ دلالة لفظة ما لا تخضع فقط للقواعد الدلالية والنحوية التي تتحكم في استعمالها بما هو استعمال حرفي، وإنما لقواعد أخرى هي [104] مع ذلك قواعدُ – يلتزم بها أعضاء مجموعة ناطقة بلسان، وهي محدّدة لما يسميه «ماكس بلاك» "منظومةَ المشهوراتِ المضافةِ" [système des lieux communs associés][1] وما يسميه «مونرو بيردسلي» "وصلةَ الحفافات

1- راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 114 وما يليها.

الممكنـة"[1] [gamme potentielle de connotations] : ففي ملفوظ «الإنسـان ذئـب» (وهو المثال المفضّـل عند «ماكس بلاك» !)، يوسَـم الموضوع الرئيسي بإحدى سمات الحياة الحيوانية المنتمية «للنظام الذئبي للمشهورات المضافة»[2].

يشـتغل نظـام الاقتضاء هذا كالمصفاة أو كالسّـتار ؛ هو لا يقف عند حدّ الاختيار، وإنما يُبرز جوانبَ جديدةً من الموضوع الرّئيس. كيف ينبغي أن ننظر إلى هذا التّفسـير، إذا ما نحن جعلناه في علاقة بوصفنا للاسـتعارة على أنها دلالةٌ جديدة تطرأ فجأة في سـياق جديد؟ إني متفق تمام الاتّفاق، كما قلت أعلاه، مع "تصوّر التّفاعل" الذي يقتضيه هذا التّفسير ؛ فالاستعارة أكثر من مجرّد استبدال يقع فيه تعويض لفظ بلفظ حرفيٍّ، أي بلفظ يسـتطيع شرحٌ تفصيليٌّ استيفائيٌّ أن يسـتردّه في عين المكان. فالمجموع الجبريُّ لعمليتي الاستبدال [substitution] من قبل المتكلّم، والاسترداد [restitution] من قبل الكاتب أو القارئ تساوي صفرا. لا دلالة جديدة تبرز، ولا نحن نتعلم شيئا. وكما يقول «ماكس بلاك»: «إنّ اسـتعارات التّفاعل غير قابلة لأن يعوِّض بعضُها بعضا [...] ؛ واللّجوء إلى موضوع احتياطي لتُتقحّم به سـبيل في تعقّل الموضوع الرئيس، هو عملية ذهنية لا رادّ لها» ؛ لذلك لا يمكن ترجمة استعارة تفاعل إلى [105] لغة مباشرة دون «خسارة على مستوى المضمون العرفاني»[3].

ولكن، بعد أن وصفنا بكلّ هذه الدّقة أثر المعنى الذي للاسـتعارة، أترانا نُنصفها، ونُفسّر ما لها من قوّة على "الإفادة والإنارة"، بمجرّد أن نُضيف إلى تعدّد المعنـى الدّلالي للّفظـة المعجمية وإلى القواعد الدّلالية المتحكّمة في الاسـتعمال الحـرفي للألفاظ المعجميـة "منظومة المشـهورات المضافـة" والقواعـد الثقافية المتحكّمة في اسـتعمالها؟ أو ليست هذه المنظومةُ شـيئا ميّتا، أو على الأقلّ شيئا قائما بعد؟ لا شك أنّ على منظومة المشهورات هذه أن تتدخّل بشكل أو بآخر، حتى يكون العملُ السّـياقي عملا له قواعده ويخضـعَ بناءُ الدّلالة الجديدة إلى أجـل تقادم زمني ما. بل إنّ نظرية «ماكس بلاك» تحتفظ بإمكان أن تكون الاستعارات "مدعومة بنُظم من الانخراط يتمُّ بناؤها خصّيصا، كما بمشهورات

1- راجع المرجع السّابق هو هو' ص. 121 (وترجمة «ريكور» [الفرنسية] مختلفة بعض الاختلاف إذ يتعلق الأمر فيها بـ«l'éventail potentiel des connotations» [مروحة الحفافات الممكنة].

2- راجع المرجع السّابق هو هو' ص. 114

3- راجع M. Black, *Models and Metaphors*، مرجع مذكور، ص. 46 (هامش المؤلف).

مقبولة"[1]. والمشــكلُ هو على وجه التّحديد مشــكلُ "نظُم الانخراط هذه التي يتــمُّ بناؤها خصّيصا". يتعيّن علينــا إذاً أن نذهب ببحثنا إلى عمليّة التّفاعل ذاتها، تفسيرا لحالات الاستعارة الجديدة في سياقات جديدة.

وتذهــب بنا نظريةُ الاســتعارة لـ«بيردســلي» درجةً أبعد في هــذا الاتجاه. فإن نحــن أكّدنا معه على دور الخُلف المنطقي، أو الاصطدام بين الدّلالات الحرفية داخل الســياق الواحد، فإننا مستعدون للاعتراف بالخاصية الخلاقة بحق [106] لأثر المعنى الاســتعاري : "فالحيلة الرئيسيّةُ إلى هذه النّتيجة هي، في الشّعر، حيلة الخُلــف المنطقيّ"[2]. كيف ذلك؟ إنّ الخلف المنطقــي يولّد وضعية يكون لنا فيها الخيار بين حفظ الدّلالة الحرفية للموضوع وللمغيِّر، وبالتالي استنتاج خلف الجملة كاملة، أو إســناد دلالــة جديدة للمغيِّر بحيث تحصُــل الجملة كاملة ذات معنــى. ومذّاك، لا يتعلق الأمر عندنا فقط بإســناد "ذاتيّ التناقض"، وإنما بإسناد "ذاتيّ التّناقض دالّ"[3]. إذا قلت : "الإنسان هو ثعلب" (ها قد أطرد الثعلبُ الذئبَ !) لزمني، إن أنا حرصت على إنقاذ جملتي، أن أتزحلق من إسنادٍ حرفيٍّ إلى إسناد استعاريٍّ. ولكن من أين نستخرج هذه الدّلالة الجديدة.

ما دمنا نطرح هذا النّوع من السّؤال – "من أين نستخرج...؟" – فإننا نُرَدُّ إلى نفس نوع الحلّ غير المجدي. فـ"وصلةُ الحفافات الممكنة" [«بيردســلي»] لا تقول أكثرَ مما تقوله "منظومة المشــهورات المضافة" [«بلاك»][4]. لا شــك أنّنا نوسّع معرَف الدّلالة بإدخال "الدّلالات الثّانوية"، من حيث هي دلالاتٌ، داخل محيط الدّلالــة كاملةً[5] ؛ ولكنّنا لا نفتأ نربط العملية المبدعة للاســتعارة بجانب غير خلاّق في اللغة.

هل يكفي أن نضيف إلى "وصلة الحفافات الممكنة" هذه، مثلما كان فعل «بيردسلي» في «la théorie[107] la révisée de la controversion» ضمن (*The*

1- المرجع السابق هو هو، ص. 43 ؛ راجع المطلب الرابع من تلخيصه، ص. 44 (هامش المؤلف). راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 115 (هامش الناشرين).

2- انظر : *M.C. Beardsley, Aesthetics*، مرجع مذكور، ص. 138 (هامش المؤلف). راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 122 (هامش النّاشرين).

3- *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 123.

4- المرجع السابق هو هو، ص. 121 («بيردسلي»)، وص. 125-126 («بلاك»).

5- المرجع السابق هو هو، ص. 117.

(Metaphorical twist)، وصلة الخاصيات التي لا تنتمي بعد لوصلة حفافات لغتي[1]؟ يبدو لدى نظرة أولى أنّ هذه الإضافة تُجوّد النظرية ؛ "فالاستعارة"، كما يؤكد على ذلك «بيردسلي» شديدَ التأكيد، "تحوّل خاصية فعلية أو مسندة إلى معنى"[2].

إن التحوُّل ذو بال، مادام يلزمني أن أقول الآن إنّ الاستعارات لا تقف عند تفعيل حفاف ممكن، وإنما تقيمه «*as a staple one*» [كحفاف أساسيّ] ؛ ويضيف بعد ذلك : «إنّ بعض الخاصيات المؤاتية تحوز منزلةً جديدةً [هي منزلة] عنصر [من عناصر] دلالة الكلام»[3].

ولكنّ الحديث عن خاصّيات **أشياء (أو موضوعات)** قد لا تكون مدلولة بعد، هو تسليم بأنّ الدّلالة الجديدة الطّالعة ليست مستخرَجة من أيّ موضع، على الأقلّ ضمن اللّغة (فالخاصية اقتضاء من اقتضاءات الأشياء، وليست من اقتضاءات الألفاظ). أن تقول إنّ استعارة جديدةً ليست مستخرجةً من أيّ مكان، هو أن تعترف بها من حيث هي ما هي، أعني خلقًا آنيا من اللّغة، وتجديدا دلاليا لا وضع له في اللّغة كشيء تمت إقامتُه بعد، لا على جهة التعيين [désignation] ولا على جهة الحُفاف.

قد يسألُ المرء كيف يمكن التكلُّم على التّجديد الدّلالي، والحدث الدّلالي، [108] كدلالة يمكن تمهيتُها وإعادة تمهيتها (وقد كان ذلك فعلا هو أوّل معايير الخطاب الملفوظ، في ما تقدّم). ما يزال جواب واحدٌ ممكنا: ينبغي تبني وجهة نظر السّامع أو القارئ ومعالجةُ الجدّة التي لدلالة طالعة كمقابل، من جهة المؤلّف، لبناء يبنيه القارئ. وساعتها فإنّ عملية التّفسير هي المدخل الوحيد إلى عملية الخلق.

فإن نحن لم نسر في هذه الطّريق، لم نتخلّص حقّا من نظرية التعويض : فبدل أن نعوّض العبارة الاستعارية بعبارة حرفية مستردّةٍ بعملية شرح، نعوّضها بمنظومة

1- المرجع السابق هو هو، ص. 122، الهامش 1، وص. 125.
2- انظر "M. C. Breadsley, "The Metaphorical Twist، مرجع مذكور، ص. 302 (هامش المؤلف). راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 125 (هامش الناشرين).
3- انظر "M. C. Breadsley, "The Metaphorical Twist، مرجع مذكور، ص. 302 (هامش المؤلف). وفي *La Métaphore vive*، يقول «ريكور» محيلا على عين المقطع : «لعلّ الاستعارة»، حسب «بيردسلي»، «لا تقتصر على تفعيل حفافة ممكنة، وإنما هي "تقيمها عنصرا من وصلة الحفافات» (مرجع مذكور، ص. 125) [هامش الناشرين].

الحفافات والمشهورات. ويتعيّن على هذه المهمّة أن تظلّ مهمّة إعدادية، تسمح بربط النّقد الأدبيّ بعلم النفس والاجتماع. ولكنّ اللحظة الحاسمة للتفسير هي لحظة بناء شبكة التفاعلات التي تجعل من هذا السياق سياقا فعليا وفريداً. وفي أثناء ذلك فإنّنا نوجه بصرنا نحو الحدث الدّلاليّ الذي يحدث لدى نقطة التقاطع بين عدة حقول دلالية. إنّ هذا البناء هو الوسيلة التي بواسطتها تصبح كلّ الألفاظ، إذا ما أخذت معا، ذات معنى. ساعتها، وساعتها فقط، تكون «المراوغة الاستعارية» حدثا ودلالة في آن، حدثا دالا، دلالة طالعة على اللّغة.

كذلك هي الخاصية الأساسية للتفسير التي تجعل من الاستعارة براديغما لتفسير أثر أدبي. نحن نبني دلالة النّصّ على نحو يشبه الكيفية التي نصنع بها معنى بواسطة كلّ حدود ملفوظٍ استعاري.

لم يتعينُ علينا أن «نبني» دلالة نصّ؟ أوّلا لأنه شيء مكتوب: ففي [109] العلاقة غير المتناظرة بين النصّ والقارئ، ثمة طرفٌ واحد من الطرفين الشريكين هو الذي يتكلم نيابة عن الاثنين. أن ترفَع إلى اللّغة نصًّا، هو دائما خلافُ أن تسمع أحدهم، وأن تستمع إلى كلماته. بل القراءة أشبه بأداء مقطوعة موسيقية نظَمتها التّرقيمات المكتوبة للتأليف اللحنيّ الكامل. إنّ نصا من النصوص هو إذاً فضاء دلالة مستقلٌّ لم يعد قصد المؤلف هو الذي يحركه؛ فاستقلال النصّ، وقد خلا من عون هذا الحامل الجوهري، يُسلِم النصّ إلى تأويل القارئ وحدَه[1].

ينضاف إلى التّعليل السّابق سببٌ ثانٍ. فالنصّ ليس فقط شيئا مكتوبا، بل هو أثرٌ، أي جملةٌ مفردة ؛ فبما هو جملةٌ، لا ينخزل الأثر الأدبي إلى تسلسل من جمل مفهومةٌ كلٌّ واحدة منها لذاتها؛ هي هندسة معمار أغراض وخواطرَ يمكنهاً أن تُبنى بعدّة طرق. بل إنّ العلاقة بين الكلّ والجزء هي علاقةٌ دائرية لا فكاك منها ؛ فافتراضُ كلٍّ ما، يسبِقٍ تميُّز تنضيدٍ [agencement] معيّن للأجزاء. وإنما ببناء التّفاصيل يُقام الكلّ. وفوق ذلك، وكما يرشح من معرف الجملة المفردة، فإنّ النصّ هو بمثابة الفرد، حيوانا مثلا أو عملا فنيا، فلا يمكننا الالتحاق بفرادته إلا بالتّدرج في تصحيح مفاهيم أجناسية تتعلق

1- عن هذه النقطة الأولى، وعن الثانية، راجع *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 107 وما يليها، **وأعلاه**، ص. 37 و91، وأدناه، ص. 172 وما يليها.

بفئــة النّصوص، وبالجنس الأدبي، وبالبنى المتفرقة التي تتقاطع ضمن هذا النصّ المفرد. وباختصار، فإنّ فهم أثر ما يستدعي صنف الحكم الذي كان «كَنْتْ» استكشفه في النّقد الثالث[1].

[110] والآن، ماذا عن هذا البناء وهذا الحكم؟

إنما هاهنا يكون فهم نصٍّ ما، في مســتوى رسم معناه، وتمفصل معناه، نظيرا صارما لفهم ملفوظٍ اســتعاريٍّ. فالأمرُ متعلّقٌ في الحالين بالتّمعين [faire sens]، وبإنتــاج أحَســن معقوليةٍ إجماليةٍ لشــتاتٍ هو في الظّاهر متنافــرٌ. فالبناء يتّخذ في الحالين شــكل رهان. وكما يقول «هــيرش» [Hirsch] في كتابه *Interpretation and Validation* [التّأويــل والتّصديق] "ليــس ثمة قواعد لمراهنــات جيّدة. وإنما هناك مناهج لتصديق رهاناتنا"[2]. إنّ هذا الجدل ما بين الرّهان والتّصديق يحقّق، في مســتوى النصّ، الجدلَ المصغَّرَ الذي يشــتغل في حَلِّ الألغاز المحلّية لنصّ من النّصــوص. إنَّ لإجراءات التّصديق، في الحالتــين، قرابةً أكثر بمنطقٍ للاحتمال منها بمنطقٍ للتحقُّق التّجريبي. والمقصود : منطق للارتياب والاحتمال الكيفي. فالتّصديقُ، في هذا المعنى، راجعٌ إلى صناعةٍ حجاجية مجاورةٍ للإجراءات الحقوقيّة في التّأويل القانوني.

يمكننــا أن نلخّــص كــما يلي السّــمات المتجاوبةَ التي تؤسّــس التّناســب [analogie] بين تفسير الملفوظ الاستعاري، وتفسير أثر أدبيّ منظورا إليه ككلٍّ. فالبناء يقوم في الحالين على «المؤشّرات» [*clues*] المتضمَّنة في النصّ نفســه. فمهمّة المؤشّر أنه يكون دليلا لبناء خصوصي، من حيث هو يحتوي في آن على ترخيص وعــلى منع ؛ هو يســتبعد البناءات غير المؤاتية، ويفتــح المجال أمام [111] تلك التي تعطي مزيدا من المعنى لنفس الألفاظ. وثانيا، فإنّ البناء يمكنه، في الحالين، أن يُعتبر أكثر احتمالا من غيره، ولكنّه لا يكون أصحّ منه. فالأكثر احتمالا هــو، من جهــةٍ، ذاك الذي يدخــل في اعتباره أكبر عدد مــن المعطيات التي يقدّمهــا النّص، بما في ذلــك حُفافاته الممكنة، وهو، مــن جهة أخرى، ذاك

1- يتعلق الأمر يقينا بـ نقد ملكة الحكم لـ «إمانويل كَنْتْ»: E. Kant, *Œuvres philosophiques, t. II, Des prolégomènes aux écrits de* 1791, F. Alquié (éd.), trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, Gallimard, 1985.

2- راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص.33 (على أننا نقرأ فيها "افتراضاتنا" عوضا من "رهاناتنا"). راجع *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 200.

الذي يوفّر توافقا كيفيا أحسن بين السّمات التي يُدخلها في اعتباره. أما التّفسير الرّديء فيمكن أن يُنعت بكونه ضيقا أو عاسفا.

أتّفق هاهنا مع «بيردسلي» عندما يقول إنّ التفسير الجيد يستجيب لمبدأين : مبدإ المؤاتاة ومبدإ الامتلاء. وإنما عن مبدإ المؤاتاة تكلّمنا في الواقع لحدّ الآن. أمّا مبدأ الامتلاء فسيوفّر لنا تخلّصا إلى قسمنا الثالث. ويُصاغ هذا المبدأ كما يلي : «على كلّ الحفافات المؤاتية أن تُسنَد ؛ والقصيد يدلّ على كلّ ما يمكن أن يدلّ عليه»[1]. ويقودنا هذا المبدأ إلى أبعد من مجرد هاجس "المعنى" ؛ بل له بَعدُ قولٌ يتلفّظ به عن الإحالة، مادام يجعل مقياس امتلاءِ المتطلّباتِ المشتقّةَ من تجربة تريد أن تقال وأن تُضاهَى بالكثافة الدّلالية للنّص. لعلّني أقول إنّ مبدأ الامتلاء هو، في مستوى المعنى، لازمةٌ لمبدإ للعبارة الشّاملة يجتذب بحثنا إلى وجهة مختلفة تمام الاختلاف.

وسيأخذنا شاهدٌ «لهمبولدت» على عتبة هذا الحقل الاستكشافي الجديد : "فاللّغة، في ما يقول، اللغة من جهة ما هي خطاب (*Rede*)، قائمة على الحدّ بين [112] المعبّر عنه واللامعتبر عنه. مَرامُها وهدفها، أن تدفع دوما إلى أبعد، ذلك الحدّ[2]".

إنّ التّأويل، في معناه المخصوص، ليقوم هو أيضا على هذه الجبهة.

3. من النصّ إلى الاستعارة : التّأويل.

إنّ فهم النصّ هو الذي يعطي، في مستوى التّأويل بمعناه الحقيقي، مفتاح فهم الاستعارة.

لماذا؟ لأنّ بعض سمات الخطاب لا تشرع في لعب دور صريح إلا عندما يأخذ الخطاب شكل أثر أدبي. وهذه السّماتُ هي عينُ تلك التي وضعناها تحت عنوان الإحالة والإحالة الذاتية. وكما نتذكّر، فقد قابلت الإحالة بالمعنى، قائلا

1- انظر : M.C. Beardsley, *Aesthetics*، مرجع مذكور، ص. 144 ؛ راجع *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 124 .

2- حسب «بيار كوسات» [Pierre Coussat]، وكان قد ترجم في سنة 1974 كتاب «هومبولدت» [Humboldt] *Introduction à l'œuvre sur le Kavi* بإيعاز من «ريكور» الذي كان يومئذ يدير في دار النشر Seuil سلسلة L'ordre philosophique بمعية «ف. فاهل» [F. Wahl]، لا شك أنّ هذا الشاهد الذي يورده «ريكور» إنما اعتمد فيه على ذاكرته أو على ترجمة بتصرّف، حيث استحال التّعرّف على موضع هذا الشّاهد. وليتفضل السيد «كوسات» بأن يجد هنا عبارة امتناننا لتنقيباته المتأنية.

إنّ المعنـى هـو الـ"ما"، والإحالة هي الـ"ما عنه"، في الخطـاب. وطبعا، فإنّ هاتين السّمتين قد نجدهما في أصغر وحدات اللغة بما هي خطاب، في الجمل. فالجملة هي بالإضافة إلى وضعيّة، تعبّر عنها وتحيل على متكلّمها الذي لها بواسطة إجراءات خصوصية كنا عددناها. ولكنّ الإحالة والإحالة الذاتية لا تعطيان مشـاكل محرجةً طالما لم يصبح الخطاب نصًّا ولم يتخذ شكل الأثر. أيّةُ مشاكل؟

[113] لننطلق مرّة أخرى من الفرق بين اللّغة المكتوبة والمنطوقة. فما، بأخرة، يحيـل عليه حوارٌ في اللّغة المنطوقة، إنما هو الوضعية المشـتركة بين المتحاورين، أي مظاهر الواقع التي يمكن أن نبديها، أن نشـير إليها بالبنان ؛ فنقول سـاعتها إنّ الإحالة "إشارية". أما في اللّغة المكتوبة، فإنّ الإحالة لم تعد إشاريةً؛ فالقصيد، والمحاولة، والأثر التخييليّ، إنما تتحدث عن أشياء وأحداث وأحوال، وطباع، هي تثيرها ولكنّها ليسـت هناك. ومع ذلـك فالنّصوص الأدبية هي عن شيء ما. عـمّ؟ لا أتردّد في القـول [إنها] عن العالم، الذي هو عالم هـذا الأثر. بعُد عني أن أقول إنّ النصّ هو إذاً بلا عالم، بل سـأقول إنما الآن فقط يكون للإنسـان عالم، وليس فقط وضعية، له «*Welt*» وليس فقط «*Umwelt*»[1]. كما يطلق النّصُّ دلالتَه من وصاية القصد الذّهني، هو يحرّر إحالته من حدود الإحالة الإشـاريّة. وعندنا، فإنّ العالم هو مُجمل الإحالات التي تفتحها النّصوص. هكذا نتكلم عن "عالم" الإغريق، لا فقط لتعيين ما كانت الوضعيات عند من عاشوها، ولكن لتعيين الإحـالات غير المرتبطة بالوضعيات والتي تظل حيّة بعد امّحاء الأولى والتي تُقدِّم لنا من الآن فصاعدا كجهات وجود، وكأبعادٍ رمزيةٍ ممكنةٍ لوجودنا في العالم.

[114] لطبيعة الإحالة، في إطار الآثار الأدبية، اسـتتباع هام بالنسبة إلى مفهوم التأويـل. هي تقتـضي أنّ دلالةَ نص لا تكـون وراء النص، وإنما قدّامه. ليسـت شـيئا مخفيـا، وإنما هي شيء مكشـوف/مفتوح. ما هو معطًى للفهـم، إنما هو ما يتّجـه صوب عالم ممكن. فالنّصوص تتحدّث عن عـوالم ممكنة وعن كيفيّات ممكنةٍ في التّوجه داخل هذه العوالم. وعلى هذا النّحو، فإنّ الكشف/الفتح هو في

1- إحالة على أطروحة أساسية في هرمينوتيقا «غادامير» : ليس للإنسان، بلا لغة، عالم (*Welt*)، وإنما له فقط محيط (*Umwelt*). راجع : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale : revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996[2], p. 467, et *Temps et Récit I. L'Intrigue et le récit historique*, Seuil, 1983، ص. 121.

النصوص المكتوبة مكافئ الإحالة الإشـارية في اللغة المنطوقة. وساعتها يصبح التأويلُ هو القبضَ على مقترحات العالم التي تفتحها إحالات النصّ غيرُ الإشارية[1].

إنّ مفهـوم التّأويل هـذا يعبّر عن نُقْلةٍ في النّبرة حاسـمةٍ بالنّظـر إلى التّقليد الرّومنتيقـي للهرمينوتيقـا : ففـي هذا التّقليد كان يشـدَّد على أهلية السّـامع أو القـارئ للانتقال داخل الحيـاة الرّوحية لخطيب آخـر أو كاتب آخر[2]. بات التّشـديد من الآن فصاعدا أقلّ عـلى الآخر، بما هو وحدة روحية، منه على العالم الذي يقيمُـه الأثر. *Verstehen* («الفهم») هو اتّبـاع ديناميكا الأثر، وحركته، [بـدءا] مِنْ ما يقوله حتى ما عنه يقولـه. وفيما أبعدَ من وضعيتي كقارئ، وفيما أبعدَ من وضعية الكاتب، فإني أهبُ نفسي لجهة الوجود في العالم الممكنةِ التي يفتحها لأجلي النصّ ويكشـف عنها. ذلك ما يسـميه ‹غادامير›[115] انصهار الآفاق (*Horizontverschmelzung*) في المعرفة التاريخية[3].

إنّ انتقـال النّـبرة هذا من فهم الآخر إلى فهم عالمِ أثرِه، يخلّف انتقالا مماثلا في تصوّر «الدّور الهرمينوتيقي». ولقد عَنى مفكّرو الرّوَمنتيقية بالدّور الهرمينوتيقي أنّ فهـم النـصّ لا يمكن أن يكون إجـراءً موضوعيا، في معنـى الموضوعية العلميـة، وإنما هو يقتضي بالضّرورة فهما مسبّقا، يعبِّر عن الكيفية التي فهم بها القارئ بعدُ نفسه هو وأثرَه. لذلك يحدُث نوع من الدّائرية بين فهم النصّ وفهم النّفس[4]. كذا هو، باختصار، مبدأ الدور الهرمينوتيقي. ومن اليسير أن نعاين أن المفكّريـن الذين تكوّنوا داخل تقليد التّجريبية المنطقية لم يكن يمكنهم إلا أن يرفضوا رفض الفضيحة المحـض مجرّد فكرة دور هرمينوتيقي، وأن يعتبروه اعتداء مهينا على كلّ قواعد التّحقّقيّة [vérifiabilité].

لا أريـد، في ما يخصّني، أن أُخفي أن الدور الهرمينوتيقي يظل بنية للتّأويل لا مفـرّ منها. وليس ثمـة من تأويل أصيل لا يبلغ تمامه في صـورة ما من التملّك - *Aneignung*-، إذا مـا أردنا بهذه الكلمة العمليةِ التي بواسـطتها يجعل المرءُ له

1- انظر *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 112-115

2- يدقّق ريكور، في *La Métaphore vive* أنّ «هذا التّصور الرّومنتيقي وذا النزعة السيكولوجية للهرمينوتيقا»، التي ترى «القانون الأقصى للتأويل هو البحث عن توافق طبيعي عميق بين نفس الكاتب ونفس القارئ، هو تصوّر نابع من ‹شلايرماخر› [Schleiermacher] و‹ديلتاي› [Dilthey]» (مرجع مذكور، ص. 278).

3- راجع *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 324-328 وص. 401-402

4- انظر أدناه، ص. 253 وما يليها.

(eigen) ما كان بديّا غيرا (fremd)[1]. ولكنّ [116] قناعتي هي أنّنا لا نفهم الدّور الهرمينوتيقي حقّ فهمه، مادمنا نقدّمه أوّلاً كدَور بين ذاتيتين، ذاتية القارئ وذاتية الكاتب، وثانيا كإسقاط لذاتية القارئ على القراءة نفسها.

فلنصحّح الافتراض الأوّل لتصحيح الافتراض الثّاني.

إنّ ما نجعله لنا، وما نتملّكه لأنفسنا، ليس تجربة أجنبيةً [عنّا] أو قصدا على مسافة [منّا]، وإنما هو أفق عالم يتسيّر نحوه أثرٌ. لم يعد تملّك المرجع يجد أنموذجه في اتحاد الضّمائر، وفي الاتّصال، وفي تعاطف الإحساس. إنّ حدوثَ معنى نصٍّ و[حدوث] مرجعه، في اللّغة، إنما هو الحدوثُ في اللغة لعالمٍ، وليس اعترافَ شخصٍ آخر.

وينتُج التصحيح الثّاني لمفهوم التأويل الرّومنطيقي عن التّصحيح الأوّل. فإذا كان التملّك هو مقابل الكشف/الفتح، لم يكن على الذّاتية أن يوصف دورُها ضمن معجم الإسقاط. ولعلّني أفضّل القول إنّ القارئ يفهم نفسَه قبالةَ النّص، وقبالةَ العالم والأثر. أن يفهم المرءُ نفسه قبالة كذا ...، قبالة عالم، فذلك هو عينُ الضّد من إسقاطه نفسَه، أو إسقاطه معتقداتِه، وأحكامَه المسبّقةَ المخصوصة ؛ بل هو ترك الأثر وعالمه يوسّعان من أُفُق الفهم الذي أتمكّن منه لنفسي[2].

ومن ثمّ، لا تُخضِع الهرمينوتيقا التّأويلَ لقدرات الفهم المحدودة التي لقارئ معطى. وهي لا تضع دلالة النصّ تحت سلطة الذّاتِ التي تُؤوِّل. بعُد عنّي أن أقولَ إنّ الذّات متحكّمة بغدُ في كيفيّتها المخصوصةِ في الوجود في العالم، وأنها تُسقطها [projette] على أنها[117] قبليٌّ قراءتها، بل لعلّني أقولُ إنّ التّأويلَ هو العمليّةُ التي بواسطتها يعطي اكتشافُ جهاتِ وجودٍ جديدةٍ – وإن أنت فضّلت «فيتغنشتاين» [Wittgenstein] على «هيدغر» [Heidegger] فَقُلْ «أشكالَ حياة جديدةً» [*Lebensformen*] – يُعطي الذاتَ قدرةً جديدةً على معرفة نفسها

1- راجع *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 1969, Seuil، ص. 8 : «يكشف عمل التأويل نفسُه عن مقصد عميق، هو مقصد التغلّب على مسافة، وعلى تباعد ثقافي، وهو مقصد مساواة القارئ مع نص أصبح غريبا، وبالتالي إدراج معناه ضمن الفهم الحاضر الذي يمكن أن يكون للإنسان عن نفسه». راجع أدناه، ص. 133، 253.

2- راجع : *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 115-117.

بنفسها[1]. فإن كان ثمة في مكان ما مشروعٌ [projet] واشتراعٌ [projection]، فإنّ إحالةَ الأثر هي مشروعُ العالم؛ ونتيجةً لذلك يزداد القارئ في قدرته على اشتراع نفسه بتلقّيه جهةَ وجود جديدةً للنّص نفسِه.

على هذا النّحو لا يقع نفيُ الدّور التّأويلي، بل هو يُنقَل من مستوى ذاتيانيٍّ إلى مستوى أنتولوجيٍّ: فالدّور [قائم] بين كيفية وجودي – في ما بعد المعرفة التي يمكن أن تكُون لي عنها – وبين الكيفية التي يفتحها ويكشفها النصّ بما هو عالم الأثر.

كذا هو أنموذج التّأويل الذي أنتوي الآن سحبَه من النّصوص، بما هي مقاطع من الخطاب طويلةٌ، على الاستعارة مفهومةً على أنها "ظاهرةٌ مصغّرة" (‹بيردسلي›)[2]. فالاستعارة لا محالة خطابٌ هو من القِصَر بحيث يعسُر أن يقيم هذا الجدل بين اكتشاف عالم واكتشاف النّفس قبالة هذا العالم. ولكنّ هذا الجدل يَعْلَمُ بعض سمات في الاستعارة لا يبدو أن النّظريّات الحديثةَ التي ورد ذكرها لحدّ الآن قد أخذتها في الاعتبار، ولو أنها لم تغب مع ذلك عن نظرية الاستعارة عند الإغريق.

[118]لنعد إلى نظرية الاستعارة في **كتاب الشعر** لـ‹أرسطو›[3].

الاستعارة هي فقط أحد أجزاء (*merè* = ميرا) ما يسميه ‹أرسطو› «عبارة» (*lexis* = لِكْسيس) ؛ وبما هي كذلك فهي تنتمي إلى زمرة من إجراءات الخطاب – استعمال الألفاظ الدخيلة، اختراع ألفاظ جديدة، اختصار الألفاظ أو تطويلها - وهي كلُّها تبتعد عن الاستعمال الجاري (*kurion*) للألفاظ. ولكن ما الذي يصنع وحدةَ العبارة؟ إنها وظيفتها الشعرية فقط. **واللّكْسيس**

1- راجع ‹ل. فيتغنشتاين›: «إن تمثل لغة يعني تمثل شكل حياة» (§19 من .*Recherches philosophiques*, trad. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Gallimard, 2004 ؛ ونعثر على معرف «شكل/[أشكال] الحياة» من جديد في الفقرة 23 والفقرة 241 وفي صفحتي 247 و316 من النشرة ذاتها). انظر أدناه، ص. 155.

2- راجع : *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 121.

3- يحيل ‹ريكور› في ما يلي من النّص مرات عديدة على المفاهيم المستعملة عند ‹أرسطو› في **كتاب الشعر**. ويجد القارئ مراجع هذه المفاهيم والتحارير المخصصة لها في كتاب *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 19-34، وص. 51-61. وتتواصل قراءة ‹ريكور› لكتاب الشعر في كتاب *Temps et Récit*، مرجع مذكور، ص. 55-84، ثمّ في « Une reprise de la Politique d'Aristote », *Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Seuil, 1992، ص. 464-478.

هي بدورها أحد "أجزاء" (*merè* = ميرا) التراجيديا مأخوذة بما هي براديغم الأثر الشعري. وتمثل التراجيديا، ضمن سياق **كتاب الشعر**، مستوى الأثر الأدبي، منظورا إليه بما هو كلّ. فللتراجيديا، بما هي قصيد، معنى وإحالةٌ. وفي معجم ‹أرسطو›، فإنّ ما يؤمّن معنى التراجيديا هو ما يسمّيه ‹أرسطو› "القصّة" (*muthos*= **موثوس**) ؛ ويمكن أن نقصد **بموثوس** التّراجيديا معناها، بما أنّ ‹أرسطو› لا ينفكّ يشدّد على خاصياتها البنيوية ؛ فلا بدّ أن يكون **للموثوس** وحدةٌ وانسجام، ولا بدّ له من أن يَقُدّ من الأفعال الممثّلة شيئا "كاملا وتامّا". وبما هو كذلك، يكون **الموثوس** "الجزء" الرّئيسي للتّراجيديا، و"ماهيتها". أمّا كلّ "الأجزاء" الأخرى من التراجيديا، "الطّباع"، "الأفكار"، "العبارة"، "المشهد"، فهي مرتبطة بالقصّة ارتباط وسائل التّراجيديا، أو شروطها، أو ارتباط إنجاز التراجيديا بما هي قصّة. علينا أن نستنتج أنّه [119] في علاقة فقط **بموثوس** التراجيديا، تأخذ **عبارته [اللّكسيس]** معنى، ومع **اللّكسيس**، الاستعارة. ليس ثمة دلالة محلّية للاستعارة خارج الدّلالة الجهوية التي يوفّرها **موثوس** التراجيديا.

غير أنّه، إن كانت الاستعارةُ مرتبطةً بـ"معنى" التّراجيديا بواسطة **موثوسها**، فإنها مرتبطة "بالإحالة" التي للتراجيديا بفضل قصدها العام الذي يسميه ‹أرسطو› **ميماسيس**[1] (المحاكاة = *mimèsis*).

لِمَ يكتب الشعراء تراجيديات، لِمَ يبلورون قصصا ويستخدمون ألفاظا غريبة من قبيل الاستعارات؟ لأنّ التراجيديا نفسَها ترتبط بمشروع أكثر أساسية، ألا وهو مشروع محاكاة الأفعال الإنسانية محاكاة شعرية. بهاتين الكلمتين الرّئيسيتين، كلمتي **مِيمَاسِيسْ** [*mimèsis*] **وبُويَاسِيسْ*** [*poièsis*]، ندركُ المستوى الذي سمّيته العالم المرجعي للأثر. ذلكَ أنّه يمكننا القول إنّ المفهوم الأرسطي **للميماسيس** قد اشتمل بعد على كلّ مفارقات الإحالة. فهو من جهة يعبّر عن عالم من الأفعال الإنسانية هو قائم بعد، إذ التراجيديا معدة للتعبير عن الواقع الإنساني، وعن تراجيديا الحياة. ولكن **الميماسيس**،

1- عن الميماسيس، راجع أعلاه، ص. 43، وأدناه ص. 244.

* كثيرا ما تعرّب هذه الكلمة برسمها بُوِيسيس وهو خطأ ناتج عن نطق فرنسي تقريبي. والأصح ما أثبتنا لأنّ الحرف الإغريقي المعني هو حرف «η» وليس حرف إبسيلون «ε» ولا حرف يوتا «ι». [م.م.]

من جهة أخرى، لا تعني إعادة استنساخ الواقع : ليست **الميماسيس** نسخة. بل **الميماسيس** هي **بوياسيس**، أي إنها صناعة، وبناء، وإبداع. ويعطي «أرسطو» إشارتين على الأقلّ عن هذا البعد الخلاق **للميماسيس** : فأوّلا، القصّة هي بناءٌ متماسكٌ، طريف، يشهد لعبقرية الفنان الخلاّقة. ومن جهة أخرى، فإنّ التراجيديا محاكاةٌ للأفعال الإنسانية تجعلُها تبدو أحسن مما هي في الواقع، وأرفع، وأنبلُ. أفلا يمكننا أن نقول، حينئذ، إنّ **الميماسيس** هي الاسمُ الإغريقي لما كنّا سميناه نحن [120] الإحالة غير الإشارية للأثر الأدبي، أو، بعبارة أخرى، الاسمُ الإغريقيُّ لانفتاحِ العالم/انكشافه؟

إذا صحّ ما قلنا، فقد بات بمستطاعنا الآن أن نقول شيئا ما عن سلطة الاستعارة. أقول حاليا سلطة ولم أعد أقول بنية، ولا حتى عملية. فسلطة الاستعارة ناتجةٌ عن اقترانها، داخل الأثر الشّعري، بإجراءات **اللّكسيس** الأخرى أوّلا، وثانيا بالقصّة التي هي ماهية الأثر، ومعناها المحايث لها، وثالثا بقصدية الأثر مأخوذا ككلّ، أي مع قصده تمثيل الأفعال الإنسانية أرفع مما هي في الواقع : وهاهنا **الميماسيس**. وفي هذا المعنى، فإنّ سلطةَ الاستعارة تصدرُ عن سلطة القصيد بما هو كلٌّ.

فلنطبّق هذه الملاحظات التي أخذناها عن **كتاب الشّعر** لـ«أرسطو»، على وصفنا نحن للاستعارة.

ألا نستطيع أن نقولَ إنّ سمةَ الاستعارة التي كنّا وضعناها فوق كلّ السّمات الأخرى، [أعني] طابعها المتولّد أو الطّالع [émergent]، ترتبط بوظيفة الشّعر بما هو محاكاة خلاّقة للواقع؟ لم كُنّا سنخترع دلالات جديدة، دلالات لا توجد إلا في لحظة الخطاب، لو لم يكن خدمةً **للبوياسيس** داخل **الميماسيس**؟ فإذا صحّ أنّ القصيد يخلُق عالما، فإنّه يتطلّب لغةً تحفَظ قوّتَه الخلاّقة وتعبّر عنها، في سياقات مخصوصة.

وإن نحن أمسكنا ببوياسيس القصيد وبالاستعارة دلالة طالعة، أعطينا معنى لهذا وتلك في آن : للشعر وللاستعارة.

كذلك هي الكيفيّة التي لنظرية التّأويل في فسح طريق إلى مقاربةٍ قصوى لسلطة الاستعارة. [121] إنّ الأولوية المعطاة لتأويل النّص، لدى هذا الطّور الأخير من التّحليل، لا يقتضي أنّ العلاقة بين هذا وتلك لا تكون علاقة متبادلة.

يساهم تفسير الاستعارة، بما هي حدثٌ موضعيٌّ في النص، في عين تأويل الأثر مأخوذا ككل. بل إنّه ليمكننا أن نقول إنّ تأويل استعارات موضعية إذا كان يستنير بتأويل النصّ ككل، وبالانسلاخ عنْ هذا النّوع من العالم الذي يسقطه الأثر، فإنّ تأويل القصيد مأخوذا ككل هو تأويل يقع تحت رقابة تفسير الاستعارة، بما هي ظاهرة موضعية في النصّ.

سأخاطر بأن أضرب مثالا على هذه العلاقة المتبادلة بين المظاهر الجهوية والموضعية للنص، ما قد يعرُض من الاقتران الذي يجري من تحت **كتاب الشعر** لـ«أرسطو»، بين ما يقوله من جهة عن **الميماسيس** وما يقوله من جهة أخرى عن الاستعارة ؛ **فالميماسيس**، كما كنّا رأينا، تجعل الأفعال الإنسانية تبدو أرفع ممّا هي في الواقع ؛ ولكنّ وظيفة الاستعارة أن تنقل دلالات اللّغة المعتادة بواسطة استعمالات غريبة. أليس ثمة تواشجٌ عميق بين مشروع إظهار الأفعال الإنسانية أحسنَ مما هي، وإجراء الاستعارة الخاصّ إذ تُرفّع اللغةَ فوق نفسها؟

فلنعبّر عن هذه العلاقة تعبيرا أعمّ. لماذا كنّا سنستخرج دلالات جديدةً من لغتنا، لو لم يكن شيء جديدٌ نقوله، وعالم جديد نُسقطه؟ لتَعرينَّ إبداعاتُ اللغة عن كلّ معنى، لو لم تكن تخدم المشروع العامّ : أن يُتاح لعوالم جديدة أن تَبرز بفضل الشّعر...[1].

[122] اسمحوا لي أن أختم على نحو لعلّه ينسجم مع نظرية تأويل شدّدت على "فتح عالم". فعلى خاتمتنا أيضا أن تفتح بعض الآفاق الجديدة. علام؟ ربما على المشكل القديم للخيال، وقد حرصت على تركه جانبا[2]. ألَسنا على أهبة التعرّف، في قوّة المخيلة، لا إلى ملكة استخراج صور من تجربتنا الحسية، وإنما

1- مشروع من أجل قارئ، سيؤكد «ريكور» لا حقا على دوره المهيمن : انظر «التأويلية وعالم النص»، أعلاه، ص. 46.

2- راجع : Herméneutique de l'idée de révélation، أدناه، ص. 267.

إلى القدرة على ترك عوالم جديدة تشــكّل فهم أنفســنا؟ لعلّ هذه القوّة لا تحملها صور، بل تحملهــا دلالاتٌ طالعة في لغتنا. لعلّ الخيال يعامَل بذلك، أخــيرا، كبعد من أبعــاد اللّغة. وعلى هذا النّحو، ســيظهر رابط جديد : بين الخيال والاستعارة. لن نتخطّى الآن هذا الباب الذي فرّجناه.

«منطِق هرمينوتيقي»؟[1]

هــل يمكننا الحديــث عن منطق هرمينوتيقي؟ لم يَســتعمل اللفظَ، على حدّ علمي والحقُّ يقال، إلاّ ‹هانس ليبس› [Hans Lipps] في كتابه : *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*، [**تحقيقات في منطق هرمينوتيقي**] لسنة 1938[2]. لقد

1- هذه المحاضرة ألقيت سنة 1978 في Institut international de philosophie، وقد نُشر نصها في *Contemporary philosophy. A new survey, vol. I, Philosophical logic/La philosophie contemporaine. Chroniques nouvelles, t. I, Philosophie du langage, Logique philosophique,* G. Floistad (éd.), Martinus Nijhoff, 1981، ص. 179-223. ويعطي فيها ‹ب. ريكور› قراءة نسقية لأهم البحوث ذات الصلة بالتأويلية الفلسفية وكذلك بالنصوصِ النقدية المتعلقة بها. ولكنه على غير مألوفه يذكر هو نفسه، ضمن هوامش غزيرة، الإحالات البيبليوغرافيةَ (وهي في الغالب ألمانية) لهذه الأدبيات جد الحديثة أحيانا. ونحن نشير إلى هوامش ‹ريكور›، مثلما نفعل في باقي الكتاب، بعبارة [**هامش المؤلّف**]. وقد أضفنا لها دون استثناء معطيات الناشر التي كان أغفلها ‹ريكور›. أما إضافاتنا الأخرى التي احتوت خاصة على معطيات الترجمات الفرنسية المتوفرة، فقد أشرنا إليها بعبارة [**هامش الناشرين**] وجعلناها بين [ ] كلما أدرجت خلال هوامش ‹ريكور› الخاصة. وقد حرّرت الهوامش التفسيرية التي لا تحمل أي إشارةٍ خاصّةٍ من قبل الناشرين.

2- ‹هـ. ليبس› [H. Lipps] : *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik,* Klostermann, 1938, 1959[2]، مقتطف ضمن *Seminar. Philosophische Hermeneutik,* H. G. Gadamer – G. Boehm (éd.), Suhrkam, 1976، ص. 286-316. ويدقق ‹أوتو ف. بولنو› [Otto F. Bollnow] علاقاته بـ«فلسفة الحياة» لـ ‹غ. ميش› [G. Misch] ضمن «Zum Begriff der hermeneutischen Logik»، ضمن *Hermeneutische Philosophie,* O. Pöggeler (éd.), Nymphenburger, 1972، ص. 100-122 [**هامش المؤلف**]. وقد ترجم كتاب ‹هـ. ليبس› من قبل ‹س. كريستنسن› [S. Kristensen] تحت عنوان : *Recherches pour une logique herméneutique,* Vrin 2004. ويبين ‹ج. غرندان› [J. Grondin] في مقاله المعنون « Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik ? » Dilthey Jahrbuch, 11, 1997-1998، ص. 48-63 أنّ لفظ «Hermeneutische Logik » (المنطق التأويلي) يظهر باكرا منذ ‹ميش› (انظر G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl,* Wissenschftliche Buchgesellschaft, 1930, 1967[3]، ص. 56) [**هامش الناشرين**].

كان ذلك عملاً انقطع [124] أوّل مرّة بسبب موت «ليبس» المبكّر، ولكن خاصّةً لأنّ القطيعة التي يمثّلها تجذير «هيدغر» للهرمينوتيقا قد أظهره من بعد ذلك في ارتباط مُفرط بالـليبنسفيلوسـوفي [*Lebensphilosophie*] لـ«لغيورغ ميش» [Georg Misch] التـي كانت الهرمينوتيقا الفلسفيّة بالذّات تبتعد عنها ابتعادا حاسما. ومع ذلك فإنّ عودةً ما إلى «ليبس» لا تخفى عن الملاحظة، وهي عودة ليست عديمة العلاقة مع مـا للهرمينوتيقا مابعد - الهيدغريـة من الاتّجاه العامّ نحو تفكّر شروط إمـكان خطابها المخصوص، والتّموقـع، تبعا لذلك، في علاقة بالاهتمامات المنطقيّة التي بدأت تبرز ضمن التيارات الفلسفيّةِ المعاصرة. ستُخصَّصُ محاولتي [هذه]، في الفقرتين 3 و4، لهذا المجهود المضاعف الذي بذلته الفلسـفة الهرمينوتيقية في السّنوات الأخيرة لتفكُّر وضعها الإبستيمولوجي المخصوص، ولكنّنا سنذكّر قبل ذلك بالوضع الفلسفي للمشكل وهو الوضع الذي أحدثه «هيدغر» وطوّره «غادامير»[1].

[125]

1. تجذير منطقيّ - مضادّ؟

يبدو في الوهلة الأولى أنّ تجذير «هيدغر» للتّأويلية يشـير إلى تبعّد عن المسـائل الإبسـتيمولوجية التي كانت سادت فترة «ديلتاي»[2] [Dilthey]. فلم يزل ممكنا مع «ديلتاي» أنْ نُموقع التّأويلية في مستوى النّقاش الإبستيمولوجي، ولكن دون أن نحبسـها فيه[3]. لقد كان الرّهان ثلاثيـا. كان الأمر يتعلق أوّلاً بالدّفاع عن

1-لتقديم مختصر لمقاربات «ديلتاي» و«هيدغر»، راجع «ب. ريكور»، «La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey»، *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986 ص. 88-100

2- بالإضافة إلى النشرات الأخيرة التي أصدرها «هيدغر» نفسُه لأعمال لم تكن منشورة، وإلى ابتداء نشر **الأعمال الكاملة** (1975 - ؛ أربعة مجلدات نشرت بعدُ في سنة 1978)، نلفت إلى الأعمال المخصّصة لتأويل فلسفته : «أ. بوغلر» : O.Pöggeler (éd), *Heidegger, Perspektiven zur Duntung seines Werkes*, Kiepenheuer und Witsch, 1969. وكذلك لنفس المؤلف : *Hermeneutische Philosophie* (نصوص لكل من Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ritter, Apel, Habermas , Ricœur, Becker, Bollnow)، مرجع مذكور. - «إ. توغندهات» : E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, 1967. - «هـ. غ. غادامير» : H.-G. Gadamer, «Martin Heidegger und die Marburger Theologie», in *Heidegger. Perspektiven* **مرجع مذكور**، ص. 46-63 (هامش الناشرين)) [الترجمة الفرنسية J. Grondin, *Les Chemins de Heidegger*, Vrin, 2002] «ج. ج. كوكلمانس» : J.J. Kockelmans (éd.), *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972 (هامش الناشرين).

3- راجع : «ب. ريكور» : « la tâche de l'herméneutique »، *Du texte à l'action*، **مرجع مذكور**، ص. 82

استقلالية علوم الرّوح بالنسبة إلى علوم الطبيعة، ثمّ بإقامة الفرق بين إجرائها الرّئيسي، الفهم، وبين التّفسير، المستعمل في علوم الطبيعة – وأخيرا بتأسيس هذا الفرق الإبستيمولوجي على خاصية أساسية في الحياة الروحية، هي قوة الذّات على الانتقال [والنفاذ] إلى حياة سيكولوجية أجنبية[1] عنها. لقد انخرطت تأويليّة «ديلتاي» إذاً، دون أدنى شك، داخل [126] الجدل الإبستيمولوجي، بقدر ما كانت عِلْميةُ العلوم التأويليةِ عينُها هي مدارَ [هذا الجدل] في المستوى الثلاثي لتعيين حقلها، وإقامة إجرائها الرئيسي، والأساسَ الأقصى لخصوصيّتها. لقد كان هذا السؤال الأخير يُعلِّم على المرور من الإبستيمولوجيا، في معنى العبارة الدقيق، إلى تساؤل ترنسندنتالي من الصنف الكنتي، يُخضع البحث المنهجي لاستقصاء شروط الإمكان.

وإنما، عن هذا الضرب من التّساؤل على وجه التّحديد، يبدو أنّ الفلسفة التّأويلية الهيدغرية تنقطع. وذلك على نحو ثلاثي أيضا. فهي لا تهتمّ بادئًا بتبرير خصوصية علوم الروح. وعلى الأقلّ بصفة مباشرة. بل سؤالها أنطولوجي : أيُّ الموجودات نحن، نحن الذين نسأل سؤال الوجود؟ فجذرية السّؤال اللا-إبستيمولوجيةُ هي منذ مقدّمة **زاين أند تسايت** [*Sein und Zeit*] (1927) واضحة[2]. إذ لئن نحن سألنا بادئا عن الوجود الذي هو نحن – المؤْجد* [*Dasein*] – فلأنّه هو موضع هذا السّؤال الأساسي المحظوظ. وإنما فقط بعنوان «الإعداد»، تحتلّ تحليلية المؤجد ناصية المشهد. إنّ سؤال المعنى، وهو سؤال هرمينوتيقي بامتياز، هو سؤال معنى الوجود. وهكذا، فإنّ سؤالا ذا أصل أرسطي، يعوِّض سؤالا كَنْتيا[3]. خط القطيعة الثّاني : ليس سؤالُ الفهم، الذي يقتضيه سؤال معنى [127] الوجود، هو نفسه سؤالا إبستيمولوجيا، وعلى الأقلّ بصفة ابتدائية. فالفهمُ هو سمة مميَّزة للموجود الذي هو نحن، وخاصّية من خاصّيات المؤْجد بما

1- « Sciences de l'esprit » [«علوم الروح»] هي الترجمة [الفرنسية] الدارجة بين الناس لـ *Geistwissenschaften* في مقابل *Naturwissenschaften* (علوم الطبيعة) ؛ و[علوم الرّوح] هذه هي التي يؤديها «ريكور» في ما يلحق بـ«العلوم التاريخية» [Sciences historiques] ويمكننا مماهاتها، مع مراعاة الفوارق، بـ«العلوم الإنسانية».

2- «م. هيدغر»، *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2), Klostermann, 1977، ص. 3-53. سنحيل هنا على ترجمة «ع. مارتينو» [E. Martineau] الفرنسية (*Être et Temps*, Authentica, 1985)

* حول تبرير هذه الترجمة، راجع مقالنا بعنوان "المؤجد" ضمن حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، المجلد الأول، العدد 1-6، تونس 2007، ص. 165- 173 [المترجم].

3- سيقول «ريكور» في سياق مماثل، وضمن « La tâche de l'herméneutique : en venant de Schleiermacher et de Dilthey »، أنّ الأنتولوجيا تحوز الأولوية على الإبستيمولوجيا (*Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 89).

هو وجود في العالم[1]. وليس التّأويل إلاّ تطويرا للفهم، طالما أنّ فهم شيء ما بما هو شيء ما، هو بعدُ تأويل له. وهذا التّأويل يتمفصل بدوره في خطاب يعيّن صراحةً تمفصلاتٍ وضعيةٍ وفهم ارتبطا بادئا بمستوى أكثر أساسيةً من [مستوى] الخطاب. إنّ زعم الابتدّاء من الخطاب الذي صيغ في قضايا، وبالتالي الإقامة في حضن لوغوس أبوفنتيقي [تبييني/إظهاري]، هو الخطأ الجوهري الأكبر في الفهم الذي تقوم ضدّه الهرمينوتيقا[2]. وأوّل أوساط التمفصل هو الوجود-في- العالم نفسُه ؛ وإنّ التّسلسل بين الوضعية – الفهم – التأويل والخطاب هو ما يؤسّس كلّ بحث في المستوى القضوي البسيط. خطّ القطيعة الثالث : وإنّما في غير حدود شروط الإمكان يُطرح بأخَرة مُشكل الفهم. فالتّساؤل، في أفق كَنْتي، عن شروط الإمكان، هو الإحالة على مرجع ذاتٍ إبستيمولوجية حاملة للمقولات التي تضع قواعد موضوعيةِ الموضوعَ، والحال أن ما تُعرّي عنه تحليلية الموْجد، ليس ذات معرفة، وإنما هو موجود ملقى – مُشترِع [jeté-projetant][3]. فثمة قبل علاقة المعرفة بين الذات [128] والموضوع، اقتضاءُ الفهم في البنيةِ الأنتولوجية للمُلقَوِيَّة وللاستباق. وإنّ تعيين هذه الجهة من الوجود على أنها مبالاة [souci]، لأنسُب من تعيينها معرفةً. فإنما في المبالاة تُتضمَّن، بعنوان ما قبل الفهم الأنتولوجي، مسألة الوجود التي قلنا عنها للتوّ إنها تسبق البحث في علوم الروح.

إنّ إخضاع الإبستيمولوجيا للأنتولوجيا هذا، يبلُغ ذُروة حسمِه حينما تشهد منهجيّةُ العلوم التّاريخية تعويضها بتساؤل عن تاريخية الموْجد : فنحن، قبل أن يكون للتّاريخ موضوع ومنهج، تاريخيون من أقصانا إلى أقصانا.

كذلك هي، في خطوطها العريضة، الدّوافعُ المضادّة للإبستيمولوجيا والمضادّة للمنطق التي حرّكت هرمينوتيقا «هيدغر» المجذّرة في **الوجود والزّمان** [*Sein und Zeit*].

1- راجع الفقرة 31 من «م. هيدغر»، *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 118-121.

2- إنّ اللوغوس أبوفنتيقوس الأرسطي الذي يناقشه «هيدغر» في الفقرة 7ب من كتابه *Être et Temps*، (مرجع مذكور، ص.45 وما يليها)، يناسبه "ملفوظ قضوي" (R. Rodrigo. *Aristite , l'eidétique et la phénoménologie,* Millon, 1995، ص. 118-121).

3- وإنما في الفقرة 31 يفسر «هيدغر» العلاقة بين الملقوية ومشروع الفهم (*Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 118-121).

ومع ذلك، ففي الطّور مابعد-الهيدغري الذي يشغلنا هاهنا،لم يكن لهذه الهرمينوتيقا المجذّرة، أن تُفلت من مساءلةٍ من النّوع الإبستيمولوجي، مادام ممكنا لنا وواجبا علينا أن نتقصى شروط الإمكان الخاصة بالخطاب التّأويلي، وأن نموقعَه بالنّظر إلى خطاب الفلسفات التي تدّعي المنطق والإبستيمولوجيا، ولاسيما خطاب الفلسفة التّحليلية المعاصرة.

لابدّ من الاعتراف أنَّ هذا التّفكّر الذي من الدّرجة الثّانية يظلّ باهت الملامح في **الوجود والزمان**. ولكنّنا نعثُر على خطخطاته الأولى في كلّ المقاطع التي تُعنى بنوع المعرفة الهرمينوتيقية. هكذا نقرأ في الفقرة 7 أنّ الهرمينوتيقا هي جنس من الفينومينولوجيا[1] ؛ ولكنّ من يتحدث عن الفينومينولوجيا ينطق **باللّوغوس** الذي لما يظهر. لابدّ إذاً من تنزيل **اللّوغوس** الهرمينوتيقي [129] بالنسبة إلى **اللّوغوس الأبوفنتيقي**، أي لوغوس المنطق القضوي. فإذا كان **اللّوغوس الأبوفنتيقي** يتمفصل بدئيا في القضية التي تقول شيئا ما، بما هو شيء ما، فما العلاقة بين الـ«بما هو» **الأبوفنتيقي**، والـ«بما هو» الهرمينوتيقي الذي يمثل، كما قلنا، لحظة التأويل، التأويل الذي يطوّر ويمفصل لحظة الفهم (**الوجود والزّمان** [*Sein und Zeit*]، §32 و§33)[2]؟ هكذا يُثار مفهومٌ للحقيقة جديد، لم يعد يعرَّفُ بخاصّيات القضيّة، وإنما بالكفاءة الكاشفة التي تُقتَضى في العلاقة بين الفهم والوضعية. ولكنّ الفلسفة الهرمينوتيقية تزعم لنفسها من الحقيقة ما ينبغي أن يقايِسَ زعم الحقيقة من الصّنف **الأبوفنتيقي**، أي القضوي.

وعلى نحو آخر، كان على الفلسفة الهرمينوتيقية أن تتساءل عن نفسها على جهة إبستيمولوجيّة. فتحديد خصائص المؤجد يُفعِّل نمطا من الخطاب يسمّى **التّحليلية الكيانية*** [*existentiale*]. عن هذه العبارة يلزمُ شيئان. فمن جهة، تبعُد الفلسفة التّأويلية عن أن تكون، مثلما قيل أحيانا باطلا، عودةً إلى ما لا يُقال، وما لا يُعقل، وإنما هي تحليليّة من جهة كونها تستخدم إجراءات التّمييز، والتّحديد والإضافة [relation] (ومن ثمّ تواتُر لفظة «البنية» في **الوجود والزمان**، والطّابع

1- راجع : M. Heidegger, *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 47.

2- المرجع السّابق نفسه، ص. 121-129

* عوّلنا في هذه الترجمة [«الكيانية»] على المعجم الثري والمتنوع الذي أتاحه لنا «شارل مالك» في كتابه المرجع : **المقدّمة، سيرة ذاتية فلسفية**، بيروت، دار النهار، 1977، حيث حاول تطويع المعجم الفينومينولوجي والتّأويلي لممكنات اللغة العربية. انظر كامل الكتاب، وخاصة ص. 123 وما يليها [المترجم].

التّعليمـي القويّ في تركيبة الكتاب). ومن جهة أخـرى، فهذه التّحليليةُ هي تحليليةٌ كيانية من جهة كونها تمفصِل شبه - مقولاتٍ - [من قبيل] : الوجود-في - العـالم، الوضعيـة، الفهم، إلـخ. - هي بالإضافة إلى المؤجـد ما المقولاتُ بالإضافة إلى الأشـياء. إنّ هذا التمييز بين الكيانيات والمقولات يستند لا محالة إلى تمييـز أنتولوجي بين عـدّة [130] جهات وجود، الوجـود الذي نحن إيّاه - المؤجد الذي هو وحده يكون [ex-siste] و«الأشياء» التي إمّا أنّها أشياء قائمةٌ (vorhandene)، أو أنها في متنـاول اليد بعنوان أدوات (zuhandene)[1]. ولكنّ هـذا التّمييز بـين جهات وجود، يحدُثُ في اللّغـة وفي الخطاب، تحديدا، كفرق مقولي. وعلى هذا النّحو، لا تسـتطيع الهرمينوتيقا أن تُفلت من السُّـؤال الكنْتي لشروط إمكان خطابها المخصوص.

بل إنّها لتُعاد إلى ذلك السّـؤال بكيفية ثالثة : ذلك أنه مهما تجذّر التساؤلُ الهرمينوتيقي المشـتقُّ من «هيدغر»، فإنّه لا يمكنـه أن يلغي كونَ الهرمينوتيقا قد تولّدت من إشـكالية علـوم الرّوح. بل إنّه إنما هذه الإشـكاليةَ قد جذّرَ. وتبعـا لذلك فإنّ المواجهة مع هرمينوتيقا «ديلتاي» هي جزء لا يتجزأ من عمله. فادّعاؤُه تأسـيسَ العلوم الهرمينوتيقية يظلُّ، في خطابه المخصوص، هو المكوِّن الإبستيمولوجي الذي لا يمكن الطّعن فيه، وعلى الأقلّ في المعنى الثالث الذي ربطناه أعلاه بإبسـتيمولوجيا «ديلتاي». لذلك تشير تحليلات عديدةٌ في **الوجود والزمـان** إلى هذه الوجهـة دون أن تنخـرط فيها مع ذلـك انخراطا كاملا. وهكذا فإنّ اشـتقاق إشـكالية العلوم التاريخية من أنتولوجيـا التاريخية، يتم خطخطتهـا ضمن التّحليلات التـي تبيّن بأيّ الوجوه تعمـد التاريخية، وهي في الأصل متّجهة صوب الآتي، فتتلفّت نحو الماضي من خلال توسـط «المعاودة»، كما تبيّن كيف نمرّ من مسـار التزمّن [*temporalisation = Zeitlichkeit*] المضمَّن في جدليّـة الوضعيّـة والفهـم، إلى «الـكان-في- الزّمـان» [« être-dans-le temps » = *Innerzeitigkeit*] الـذي يقتضي القيس والإحالة [131] على [مرجع] اسـتحقاقات عمومية[2]. ولكنّنا لا نذهب إلى أكثر من هذا الاشتقاق للشروط الأبعـد للمعرفة التاريخية. ولا نبـني مفهوميا المقولات التي قد تسـمح باعتبار

1- راجع الفقرات من 14 إلى 18 من *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 68-84.

2- راجع الفصل السادس من *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 277-296 .

هذا الاشـتقاق شـيئا غير ادّعاء أسـبقية أنتولوجية للتاريخية على التّاريخ - علما. وإن شـئت فقل إنّنا لا نرى كيف تكون شروط إمكان البحث الأنتولوجي هـي كذلك شروط إمـكان المعرفة التاريخية الموضوعيـة. يبدو أنّنا فعلا مع «هيدغر» نحســن التّراجع إلى الأســاس، ولكنّنا لا نحسن، كما جاء في العبارة الأفلاطونيـة، «الإبحار الثاني»، ذلك الإبحـار الذي يمكن أن يوجّهنا نحو إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية[1].

ومثــل هــذا ينبغي أن يُقال عن مســاهمة هامّة أخرى للوجـود والزّمان في إبستيمولوجيا العلوم الإنسانية. هي لا تتعلق بالطّابع التّاريخيّ لهذه العلوم بقدر ما تتعلّق بوضعها النّصّي. فالتّأويليّة القديمة لم تزل تطوّر حجاجها في خصوص الدّور، وما أدراك ما الدور التّأويلي، الذي تكون بموجبه اسـتباقاتُ المعنى التـي للمـؤوِّل جزءا لا يتجزّأ من المعنـى المطروح تأويلُـه[2]. [132] فلِفهم نصّ من النّصوص، لا بدَّ أن يكون للمرء بعدُ فهمٌ سـابقٌ له. وهذا الفهم السّـابق لا يمكــن إلغاؤه وإلاّ لانتقض العقد الذي بـين المؤوِّل والمؤوَّل، والذي يخوِّل للمـؤوِّل أن ينفـذ إلى قصود معنى النّص. ولا يمكــن لانخراط المؤوِّل ضمن الــشّيء المؤوَّل أن يبدو من النّاحية الإبسـتيمولوجية إلاّ بمثابة الوهن والشــين الذّاتيانيّ، بالنّظر إلى الموضوعية التي يبدو أنّ مثال العلميّة يتطلّبها. إنّ «هيدغر» يبرّر الدّور التّأويلي إذ يبيّن أنّ وهَنه الإبسـتيمولوجيّ الظّاهريّ، مشتقٌّ من قوّته الأنتولوجيّة الحقيقيّة : فالدَّور الأصليّ الأصليّ هو في الحقيقة ذاك الذي يكون في كلّ مرّة بين الفهم السّــابق والوضعيّة الإنْترادُنيويـة [intra-mondaine] التي يتعلّق الأمرُ بتأويليها[3]. وليست هذه الحلقة مفرَغة، ولكنّه يشكل الشرط الموجب للمعرفة الآصل. وليس هذا الاستدلال فاقدا لقوّة الاستدلال : بل هو

1- يصوغ «ريكور» هذا النّقد عينه في : «La tâche de l'herméneutique» ضمن *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 94 وما يليها. وهو يلمح هنا إلى مجاز الإبحار الثاني (أو الحملة الثانية) التي الف «أفلاطون» أن يدعو بها إلى معاودة البحث بوسائل مختلفة، بل وحتى بإجراء يعاكس الإجراءات المستعملة في البحث الأول. انظر مثلا «أفلاطون»، فيدون، (99د)، الترجمة الفرنسية لمونيكا ديكسو، [Monique Dixsaut]، فلاماريون، 1991، ص. 277، والشّرح ص. 271 وما يليها.

2- راجع أعلاه، ص. 92، 115 وما يليها. عن فكرة سيرورة فهم دائري، إثر الخطاب الأكاديمي الثاني [Discours académique] لشلايرماخر، [Schleiermacher]، وهو يحيل بدوره على متن لـ«آست» [Ast] («ف. د. إ. شلايرماخر»، : *Hermeneutik*, H . Kimmerle (éd), Carl Winter Universitätsverlag, 1959, 1974[2]، ص. 141 ؛ التّرجمة الفرنسية *Herméneutique*, C. Berner (éd.), Cerf/PUL, 1987، ص. 173 وما يليها).

3- راجع «م. هيدغر»، *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 124 وما يليها.

جزء من الاستراتيجية العامة للوجود والزمان في ردّ التفكر في مسائل المنهج إلى انغراسها الأنتولوجي. إلاّ أننا لا نتبين كيف يمكن الرجوع من هذا الأساس إلى الصعوبات الإبستيمولوجية المخصوصة التي هي من شأن تأويل النصوص. وبخاصة، فإنّ إخضاع الدور الإبستيمولوجي للدور الأنتولوجي إخضاعا عاما، لا يمكن من الفصل بين مختلف كيفيات تدبير نص من النصوص : فهل يقتضي التمحيض الأنتولوجي للمشكل الهرمينوتيقي تصفية تامّة لسكلجته عند «ديلتاي»؟ وهل يجب، على وجه الخصوص، إهمال دعوى مقايسة النّصّ إلى قصد صاحبه؟ هل يجب الكفّ عن [133] إرادة فهم الكاتب أحسن مما فهم هو نفسَه[1]؟ أو: هل يجب التخلّي عن فكرة مضاهاة قصد معنى النّصّ، وأن يصير معاصرا له (سواء أكان المعنى معنى النصّ أو معنى الكاتب)؟ هل يجب الكف عن تعريف الهرمينوتيقا بكونها الصراع ضد عدم الفهم، بواسطة تملك الغريب؟ وبكونها الصراع ضدّ المسافة في الزّمان والمكان؟ وبكونها إعادة إنشاء الإنشاء الأصليّ؟ إنّ العود إلى الأساس، عند «هيدغر»، لهو من الجذريّة بما يجعل الأسئلة [الثّواني] المشتقّة منه لا تُرى، لكأنّ العودةَ إلى الأساس قد صيَّرتها أسئلة غير جوهرية، لا بل غير وجيهة[2]. ومع ذلك، فلا يرجع إلى الفلسفة التأويلية أنّ هذه الأسئلة قد كانت طرحت في الماضي من قبل تفاسير الكتاب المقدس، والفيلولوجيا الكلاسيكية، ومن قبل فقه القانون، وأنها ما تزال تطرح من قِبل الهرمينوتيقا الأدبية التي سنعطي نموذجا عنها لاحقا. بل أكثر من ذلك : فإنّما بحسب القدرة على العودة إلى هذه الأسئلة تُقاس دعوى الهرمينوتيقا في أن تكون صناعةً أساسيةً، في معنى العبارة المخصوص.

1- يقدم «ج. غرايش» [J. Greisch]، بخصوص نية فهم النص أحسن من صاحبه نفسِه، التدقيقَ التالي، فيقول : «إنّ الأطروحة التي لطالما انتشرت والقائلةَ بأنّ نية فهم النص أحسن من صاحبه قد تكون عبارة نمطية من عبارات الهرمينوتيقا الرّومنتيقية «لشليغل» [Schlegel] و«شلايرماخر»، لم تصمد أمام بداهة النصوص. فمنذ 1940، لفت «أ. ف. بولنو» [O.F. Bollnow] إلى مقطع من نقد العقل الخالص «لكَنْت»، تلفظ فيه «كَنْت» بهذه العبارة حرفيا [...]. كما أننا نعثر عليها منذ «فولف» [...]. أنّ هذه قاعدة «الفهم الأحسن» لم تكن غير معلومة «لفولف» وللمنظرين آخرين للأنوار، فذلك لا ينبغي أن يلهينا عن أنها، في ذاك السياق، تعني أمرا مختلفا تمام الاختلاف عنها في التأويلية الرومنتيقية، وعنها أيضا في التأويلية الفلسفية المعاصرة» (*Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, 2000، ص. 86 وما يليها).

2- راجع «م. هيدغر»، *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 48. راجع Paul Ricœur, « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 94 وما يليها.

[134]

2. الحقيقة و/أو المنهج؟

هذا التساؤلُ نفسه يثيره عملُ ‹غادامير› الأكبر، *Wahrheit und Methode* [الحقيقة والمنهج]، الذي يمثل الواصل الثّاني بين تأويلية العلوم الإنسانيّة ذات الأصل الديلتاوي وبين هذا البحث الذي نحن بصدده حول الشّرط الإبستيمولوجيّ للهرمينوتيقا[1].

ويدعونا كتاب ‹غادامير›، من جهات عديدة، إلى قراءته في اتجاه إمّية [alternative] : إمّا الحقيقة وإمّا المنهج. ومن المحتمل أن يكون قرّاؤنا الذين تكوّنوا ضمن تقاليد الفلسفة التّحليلية إنما هكذا يفهمونه.

إنّ التّجربةَ البدئية التي يصدر عنها الأثر، والموضعَ الذي يتكلّم منه، هي الفضيحة التي يمثّلها على مستوى الوعي الحديث، هذا «التّماسف المُغرب» [*Verfremdung*]، الذي ليس هو شعورا ولا مزاجا، بقدر ما هو الافتراض الأنتولوجي الذي يسند السّلوك الموضوعي للعلوم الإنسانيّة[2]. فمنهجية هذه العلوم تقتضي، اقتضاء لا رادّ له، مماسفةً، وهذه تفترض بدورها هدم العلاقة [135] الأوّلانيّة [rapport primordial] للانتماء – علاقة الـ *Zugehörigkeit*– التي لا يكون دونها علاقة بالموضوع[3]. وهذه العلاقة ما بين التّماسف المغرب، وتجربة الانتماء، يتابعها ‹غادامير› في الدّوائر الثّلاث التي تنقسم بينها، حسبَه، التّجربة الهرمينوتيقيةُ : الدّائرة الجمالية، والدّائرة التّاريخيّة، والدّائرة اللّغويّة. فتجربة الإعجاب بالشيء الجميل، في الدائرة الجمالية، هي دوما ما

1- انظر : H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck, 1960, 1965[2], 1967[3]. وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار «المقدّمات» الهامّة للنشرة الثانية والثالثة. وانظر كذلك : *Kleine Schriften, I-II*, Mohr/Siebeck, 1967. (هامش المؤلّف) [(نحيل هنا القارئ على الترجمة الفرنسية (*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale, revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996[2]) وهي ترجمة تثبت في الهامش ترقيم صفحات النشرة الألمانية لسنة 1986 (*Gesammelte Werke, Band I, Hermeneutik I, Wahrheit une Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr/Siebeck))] (هامش الناشرين).

2- يستعمل ‹غادامير› كذلك لفظة : *Entfremdung* (انظر على سبيل المثال *Wahrheit und Methode*، مرجع مذكور، Mohr/Siebeck، 1965[2]، ص. 11، ص. 80). حول الـ *Verfremdung*، انظر أدناه، ص. 167.

3- عن مفهوم الـ *Zugehörigkeit* (الانتماء)، انظر خاصة H.G. Gadamer, *Wahrheit une Methode*، مرجع مذكور، ص. 434 وما يليها ؛ *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 483 وما يليها. راجع أدناه، ص. 243، 251 وما يليها.

يسبق الممارسة النّقديّة للحكم التي صاغ «كَنْت» نظريتها بعنوان الحكم الذوقي[1]. وأمّا في دائرة التاريخ، فإن وعي المرء بكونه محمولا بتقاليد هو الذي يمكّن [rend possible] ممارسة منهجية تاريخية في مستوى العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. وأخيرا، وفي دائرة اللغة، العابرة بشكل ما، للدّائرتين المتقدمتين، فإنّ الانتماء المشترك إلى الأشياء التي قيلت من قبل كبرى أصوات مبدعي الخطاب، يسبق ويمكّن[rend possible] كلّ إرجاع أداتي للّغة وكلّ ادّعاء للهيمنة، بواسطة تقنيات موضوعية، على بنى النّص الذي لثقافتنا. وهكذا فإن أطروحةً واحدة تسري، هي هي، عبر الأقسام الثلاثة لمؤلف *Wahrheit und Methode*[2] .[136]. إنّ مجادلة علوم الروح لا تمثّل إذاً مرسى الفلسفة التّأويلية الوحيدَ وعلى العكس من ذلك، فإنّ المدخل الجمالي للإشكالية هو مدخل لا معوّض عنه. فهناك تجد التأويلية، في الوعي المشترك، أحسن مُرتكز لها لكسر ادّعاء الوعي الحاكم [conscience jugeante] الانتصابَ حكَما على الذّوق، وسيِّدًا للمعنى. وإنما بفضل هذه الثغرة الأولى تستطيع الفلسفة التّأويلية أن تخرُج خُروجها الثّاني [sa seconde percée]، في مستوى التّجربة التاريخية، فتُعيدَ، على هذا النحو، الارتباط مع ما مثّل، من النّاحية الزّمنية، نقطة انطلاقها الأولى. وهكذا، فإنّ الكلّية التي ستُطالب بها التّأويليّةُ، ضمن ما ستثيره لاحقا من الجدل بين التّأويلية ونقد الإيديولوجيات، لا يقصي، بل يستلزم تعدّد هذه الإرساءات العينية. ولكنّ المرء لا يمكنه أن يظلّ لامباليا أمام ما عمد إليه «غادامير» من استقلال دلالةِ تفكّر في «الوجود من أجل النصّ» [Sein zum Texte] واستبعادِه، حيث هو يرى فيه خطَر اختزالِ للتجربة التّأويلية في التّرجمة التي تُنصب أنموذجا لغويا للسلوك الإنسانيّ تجاه العالَم[3].

1- انظر «إ. كَنْت»،
Critique de la faculté de juger, Œuvres philosophiques, t. II, *Des Prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, Gallimard, 1985، ص. 957 وما يليها (Analytique du beau، V، ص. 203 وما يليها).

2- نجد هذا التّعليق عينه في « La tâche de l'herméneutique », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 96 وما يليها، وفي « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 335 وما يليها. وانظر كذلك مقال « Retour de Gadamer » الصّادر في جريدة *Libération* (4 جويلية 1996) بمناسبة التّرجمة الكاملة لكتاب *Vérité et Méthode* (راجع www.fondsricoeur.fr).

3- يرد الحديث عن «الوجود من أجل النّص» في نصّ لـ«غادامير» يحمل عنوان « Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und Methode* (*L'Art de comprendre. Ecrits I, Herméneutique et tradition philosophique*, trad. M. Simon, Aubier, 1982)، ص. 124. وفي هذا النّص ينسب «غادامير» هذه العبارة إلى «أ. مَركار» [O. Marquard] (راجع المرجع نفسه، ص. 143، الهامش 1). ويحيل «ريكور» على عين هذا النّصّ (الذي كان ظهر من قبل في *Archives de philosophie*,

[137] فـإذا مـا ركّزنا النظـر الآن على القسـم الثّاني مـن *Wahrheit und Methode*، كانـت النّقـاط الثّلاث التي تظهر فيها منهجانيـة ‹غادامير› المضادة أحيا ما تظهر، والتي تبادر خصومه إلى الإسهاب فيها، هي إعادة تأهيل الحكم المسبّق، وإعادة تأهيل التّقليد والسّـلطة، وهو معرّف الـ *Wirkungsgeschichte*، ومعـرف «انصهار الآفـاق» [fusion des horizons][1]. وهذه هي أيضا النّقاط التي سـيكون من الممكن أن نربط بها قراءة لكتاب *Wahrheit und Methode* تكون أقلّ منهجانية مضـادّة، وأن نعطي تأويلاً للعنوان يكون به أقلّ فصلا [بين الحقيقة والمنهج].

مـن المؤكّد أنّ في مرافعة ‹غادامير› عن الحكم المسّبق رائحة الاسـتفزاز. والاسـتفزاز إحدى مقولات الأنوار [*Aufklärung*]. فهو مـا يتعيّن التخلّص منه «جرأةً على التّفكير» - *sapere aude*، في ما كان يسـتجرئ ‹كنْت›! وبلوغا إلى سنّ «الكهولة»[2] [الرّاشـدة]. ولكنّ الحكم المسبّق لا يستقرّ على هذا المعنى السلبي إلاّ في فلسفةٍ نقديةٍ، في فلسفة للحكم. كما لا يقيمُ الحكمَ محكمةً إلاّ [138] فلسـفةٌ تجعل من الموضوعية التي تعطي العلومُ نموذَجها مقياسَ المعرفة[3]. بـل يتعيّن، على العكس من ذلك، أن تعتـبر مع ‹هيدغر›، أنه لا وجود لذات عارفة تبلغ إلى ميدان موضوع إن لم تكن قبل ذلك أسقطت على ذلك الميدان

1971، 1971، ص. 207-230) ضمن مقال « Herméneutique et critique des idéologies » (الصادر في *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 336) حيث يعلّق على التّمشي الغاداميري بنفس الكيفية. ولنضف أنّ ‹غادامير› يتعمّد حقا استعمال مفهوم "الوجود من أجل النّص" استعمالا سلبيا، عندما يكتب مثلا أنه بفضل بحوثه التأويلية "لم تعد التجربة التأويلية [...] مقصورة على "الوجود من أجل النص" (*Sein zum Texte*)، وعلى إجراء تساؤلي وتأويليّ لنصوص معروضة على خدمة مؤوّل راسخ في المنهج (,«Itinéraire de Hegel» *Critique*, 1981, n° 413، ص. 889 ؛ راجع *L'Art de comprendre, Ecrits I*، مرجع مذكور، ص. 107). إنّ مفهوم "الوجود من أجل النّص" وهو المفهوم المفارقي والنّقدي عند ‹غادامير›، يتخذ داخل الأثر الريكوري بعدا إيجابيا جليا.

1- وعند التدقيق، تعني الـ *Wirkungsgeschichte* داخل العلوم التاريخية والتفسيرية، تاريخ آثار نص من النصوص، وتاريخ تلقيه عبر العصور. وسيدقّق ‹ريكور› لاحقا المعنى الذي تتخذه هذه الـ *Wirkungsgeschichte* في *Vérité et Méthode*. عن «انصهار الآفاق»، انظر أدناه، ص. 140.

2- راجع ‹إ. كَنْث›، (trad. H. Wismann) « Réponse à la question : «qu'est-ce que les lumières ? : «تجرأ على المعرفة، *Sapere aude!*، ولتكن لك شجاعةُ استعمال ذهنك الذي لك ! هو ذا شعار الأنوار»، ضمن *Œuvres philosophiques, t. II, Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985، ص. 209 (VIII, 35). والـ *Sapere aude* تلميح إلى ‹هوراسيوس› (*Epistulae*، الكتاب الأول، الرّسالة 2، البيت 40). عن الأنوار، انظر مجددا أدناه، ص. 295.

3- راجع : *Du texte à l'action* ,« Herméneutique et critique des idéologies »، مرجع مذكور، ص. 338.

فهما سـابقا [précompréhension] يؤمّن الألفة معه[1]. ولكنّ هذا الفهم السّابق ليس كامل الشفافية أمام التفكّر. ولا وجود لذات أحكمت سيطرتها عليه. لذلك كان الحكمُ المسبَّق مجرّدَ إسقاط على الحكم لمقولة تأويليّة أساسية : التّقليد. «إنّ إنسانيّةَ الإنسان [l'être-homme] تجدُ أجليّتَها [finitude] في كونه إنما يوجَد بادئا ضمن تقاليد»[2]. وإنّ التّقليد لهو – إيجابا- عبارة المحدودية التّاريخية لفهم الذات من قبل الكائن الإنسانيّ. ولا يزيد الطرف الثّالث من ثلاثية : الحكم المسبّق – التّقليد – السّلطة – عن التّصريح في لغة الفاعليّة بهذا الدّور الذي للتّقليد. ولكنّ دلالته محجوبة عنا بهذا الحكم المسبّق المشتقّ من الأنوار، والذي ترادف وفقه السلطةُ الهيمنةَ، في معنى العنف، ويكون وفقه الخضوع مرادفا للطاعة العمياء.

إنّ الاستتباع الإبستيمولوجي لهذه المرافعة هو أنّ علوم الروح، وفي مقدمتها التاريخ، تقوم فوق الصعيد السابق عليها لنقل التقاليد وتقبلها. ولا يفلت البحث [*Forschung - Inquiry*] من الوعي التّاريخي للذين يعيشون التّاريخ ويصنعونه. فإنّ التاريخ إنما ينطلق من تقليد يخاطبه [139] ليطرح على الماضي أسئلة «ذات معنى». فينعقد بين عمل التقليد والاستقصاء التاريخي ميثاق لو فكّه أيّ وعي نقدي لجعل البحث عينه غير ذي معنى[3].

وتعبّر هذه الوضعية التاريخية (*geschichtlich*) للتأريخ (*Historie*) عن نفسها في مفهوم الـ *Wirkungsgeschichte* (حرفيا : تاريخ المفاعيل = l'histoire des effets). لم تعد هذه المقولة تَرجع إلى المنهجية التاريخية، وإنما باتت تنتمي إلى وعي المنهجية التفكّري[4]. إنه وعي كائنات معرَّضة للتّاريخ ولفعله، على نحو يتعذّر معه

1- راجع «م. هيدغر»، *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 28 وما يليها.

2- «هـ غ. غادامير»، *Wahrheit und Methode*، مرجع مذكور، ص. 260 ؛ راجع *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 283.

3- راجع «ب. ريكور»، « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 349.

4- ويدلّ هذا الحديث على أنّ «ريكور» إنما يقصد، من وراء معرف الـ *Wirkungsgeschichte* المفهوم الأكثر اختصاصا بـ«غادامير»، أي الـ *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*. راجع «هـ غ. غادامير»، *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 363 وما يليها). ويمكن في هذا الصدد أن ننتبه إلى التدقيق الحاسم الذي جاء به «غادامير» عندما دعا إلى أن «أن نقرأ كما ينبغي فصلَه عن الوعي بتاريخ الفعل. فمن المستبعد أن نرى في هذا الوعي ضربا جديدا من الوعي بالذّات، من قبيل وعي يتّخذ تاريخ الفعل موضوعا له، بل وحتى أن نرى فيه منهجا هرمينوتيقيا قد يتأسس على ذلك الوعي. بل يتعين، على العكس من ذلك، أن نجد فيه حدّا [limitation]

موضعة هذا الفعل عليها، لأنّ هذه الفاعلية جزء من معناه بما هو ظاهرة تاريخية[1]. ولهذا الوعي بالفاعلية دلالة سلبية ودلالة إيجابية. فسلبيا، هو وعيٌ يلغي كلّ تحليق يمكّن من بسط نظره لإحكام المعرفة بكلّ مفاعيل الماضي علينا؛ إنّ الكائن التّاريخي هو [140] ما لا يعبُر إلى العلم المطلق. وهاهنا فالفلسفة التأويلية، على النقيض من كلّ احتواء هيغلي في العلم المطلق، هي فلسفةُ أَجَليّةٍ[2]. وإيجابا، ينبغي القول إنّ مفهوم التّاريخ الفاعل يتوسط علاقتنا بالماضي. وانطلاقا من هذا التوسّط، ثمّة شيء ما يكون ذا دلالة، وهاما، وذا صلاحية، ويكون مذكورا ويكون باختصار جديرا بأن يُذكر ضمن بحث تاريخي.

أنّ فاعلية التاريخ لا تعني أبدا أن نكون حبيسي الماضي، فذلك ما يشهد به المفهوم المفتاح الثالث، ألا وهو مفهوم «انصهار الآفاق»[3]. إنّ مفهوم الأفق يكمّل مفهوم الوضعية ويصحّحه. وأمّا الأفق فهو ما بفِصالته تكون وجهة النظر. فالحديث عن انصهار الآفاق هو التّسليم، مع الهرمينوتيقا الدّيلتاوية، بأنّه من الممكن الانتقال [للولوج] في وجهة نظر الغير. ولكنّ هذا النّقل ليس لغزا سيكولوجيا. فإن كان ممكنا أن ندخل في جدل وجهات نظر، فلأنّه، في هذا التوتّر الذي بين الغير والخاصّ، يحمِل البحثَ عن توافق فعليّ تفاهمٌ مسبقٌ حول الشّيء نفسه. ولكنّ [141] هذا التفاهم لا يمكنه، بدوره، أن يتحوّل إلى معرفة موضوعية تُلغي غيرية المواقف من خلال استبعاد جميع المواقف بعضها عن بعض: إذ لن يكون لأحد ساعتها ما يقول، في جدل لا يفد عليه وافد من

للوعي بتاريخ الفعل الذي نحن كلّنا داخله» (H.- G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Ecrits II. Herméneutique et champs de l'expérience humaine*, P. Fruchon (éd.), trad. Julien –Deygout/Forget/Fruchon/Grondin/Schouwey, Aubier, 1991، ص. 21).

1- راجع «ب. ريكور»، « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 346.

2- راجع «غ. و. ف. هيغل»، *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, t. II, 8e partie, Aubier-Montaigne, 1945-1955, 1991 ص. 293-313.

3- انظر «هـ غ. غادامير»، *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، «Le principe de l'histoire de l'action (ou influence)»، ص. 322 – 329. ويتعيّن الانتباه خاصّة إلى هذا السّؤال الذي يطرحه «غادامير» : "هل ثمة أفقان متمايزان، يكُون أحدهما الأفقَ الذي يعيش فيه الذي يفهم، ويكون الثاني الأفقَ المخصوص بكلّ عصر، والذي يعود إليه [هذا الذي يفهم] ليضع فيه نفسه من جديد؟" (المرجع المذكور، ص. 325)، وكذلك يتعين الانتباه فوق كلّ ذلك، إلى الجواب السلبي الذي يجيبه : "فأفق الحاضر لا يتشكّل إذاً إطلاقا من دون الماضي. ولا يوجد من أفق للحاضر يمكنُه أن يوجَد مفرداً، أكثر مما يوجد من الآفاق التاريخية التي قد يكون علينا حيازتها. **وإنما يتمثل الفهم، على العكس من ذلك، في سيرورة انصهار هذه الآفاق التي يزعمونها مستقلة عن بعضها البعض [...]**. فإذا انتصر التقليد، لم ينقطع الانصهار" (المرجع المذكور، ص. 328 ؛ التشديد من «غادامير»).

نفسه. نحن لا نوجد لا في آفاق مغلقة، ولا في أفق وحيد، من طبيعة موضوعية - تجريبيـة، أو جدلية - نظرانية [spéculaive][1]. إنّ لفكرة «انصهار الآفاق» كما لفكـرة «الفاعلية التاريخية» مدى سـلبيا ومدى إيجابيا. فهي تعني سـلبا رفض كلّ تضمين موضوعوي أو كلّ *Aufhebung* [تجاوز] نظراني[2]. وهي تعني إيجابا أنّـه انطلاقا من «انصهار الآفاق»، ومن التّفاهم المسبّق حول عين الشيء الذي يسند هذا التفاهم، يكون من الممكن الانتقال إلى وجهة نظر أخرى، وإلى ثقافة أخرى، وذلك أساس المعرفة التاريخية.

مـاذا عن **علاقة الحقيقة بالمنهج**؟ لنقل بادئا وعلى نحو إجمالي، إنّ العلاقة بين الحقيقة والمنهج ليست علاقة بسيطة من التعارض أو الإقصاء المتبادل. قد كان يكـون ذلك لـو تعارضت على نفس المسـتوى المعرفةُ التاريخية مع التفسـير العلمي. وإن «ر. بوبنر» [R. Bubner] لمحقّ في هذا الصّدد عندما يحذّر من تأويلٍ لـ *Wahrheit und Methode* يرجعنا بكل بساطة إلى ثنائية الفكاك المنهجي التي لم يتمكن«ديلتاي» من تجاوزها[3]. [142] فالفلسـفة التأويلية ليست إبستيمولوجيا مضادّة، إنـما هي تفكّر في الشروط اللاّإبسـتيمولوجية للإبسـتيمولوجيا. وإنّ المقـولات الثّـلاث التي اسـتعرضناها تمثّل الـشّروط التي لا يمكـن تجاوزها لتكوُّن فضاء المعنى الذي يمكن لشيء ما أن يقوم فيه كموضوع تاريخي.

يمكننـا انطلاقا من هذه الملاحظة العامّـة أن نعطي تأويلا لـ *Wahrheit und Methode* أكثـر جدليّة من التّأويل السّـابق للعلاقة بـين الحدّين. فكلّ واحدة مـن تلك المقولات التّاريخية الثلاث تعلّم على مُنحفَر لحظة نقديّة ملائمة تؤمّن الوساطة بين الهرمينوتيقا والعلوم الإنسانيّة الموضوعيّة.

1- راجع «ب. ريكور» « Herméneutique et critique des idéologies »، *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 348.

2- تعني الـ *Aufhebung* في هذا السياق إلغاء اختلاف وجهات النظر إلغاء نهائيا.

3- «ر. بوبنر»، « Über die wissenschftstheoretische Rolle der Hermeneutik »، *Dialektik und Wissenschaft*، Suhrkamp, 1973، ص. 89-111. فالتّأويل الترنسندنتالياني للهرمينوتيقا هو وحده يمكنه، حسب المؤلف، أن يجيب على الهجوم الحاد الذي شنه «هانس ألبرت»، [Hans Albert]، *Traktat über kritische Vernunft*, Mohr/ siebeck, 1968. انظر لنفس المؤلف «Transzendentale Hermeneutik?»، ضمن R. Simon-Schäfer/W. Ch. Zimmerli (éd.), Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften, Hoffmann und Campe, 1975، ص. 56-70 (هامش المؤلف).

إنّ إعادة تأهيل الحكم المسبّق لا تعني خضوعا لكلّ تقليد، بل تعني فقط تعذّر اطّراح النّفس من ظرفية الانتقال [transmission] التاريخي. وأما مقابل سلطة التقليد، فـ«الاعتراف [Anekennung] بعُلويتها». «فليس للسّلطة»، كما جاء في *Wahrheit und Methode* «أي علاقة مباشرة مع الطاعة: بل هي تقوم على الاعتراف»[1]. وفي المقام الأقصى، فإنّ ما له سلطةٌ، هو التّقليد الذي [143] نسأل انطلاقا منه. والاعتراف به ليس تضحيةً بالعقل، لأنّ «حفظ» (*Bewahrung*) موروثٍ ثقافيّ لا يكون بغير نقدٍ، وإذًا بغير جدلٍ مستمرٍّ بين روح التجديد وروح المحافظة[2]. وفي هذا الصّدد فإنّ ‹غادامير› يسمّي الإجراء الذي يلعبُ تجاه التّقليد عمومًا عين الدّور الذي يلعبه التّحقق تجاه الفرضية العلمية، «تطبيقا» (*Anwendung*)[3]. ولقد كانت التّأويلية الحقوقيّة هي الأفهمَ لأهمّيته : لأنّ التّطبيق يؤشّر على فضاء العمل الذي يتميّز فيه القاضي عن المشرّع. كما يجوز التّطبيق على وجاهة استعماله من البلاغة القديمة التي تخاطب السّامع، وهي عارفة بأهوائه، فتُقنعه وتلقي في نفسه الاقتناع. وإنّ هذه المقولة الأساسيّة لتشهدُ أنّ فنّ الفهم لا يكون كاملا بغير تحيين نقديّ للمعنى في ظروف وضع ثقافيّ جديد.

ولا يكون مفهوم الفاعلية التاريخية كذلك دون مقابل نقدي – أعني مفهوم «**المسافة التاريخية**»[4]. فالمسافة هي بادئا أمرٌ واقع، وأمّا المماسفة [la mise à distance] فهي، بعدُ، أكثرُ من ذلك : إنها سلوك منهجي. فتاريخ المفاعيل، أو تاريخُ الفاعليّة، يَجري تحديدا تحت ظرف المسافة، في المعنى المضاعف لمسافة البُعد التي نُوجَد عليها ولمسافة البُعد التي نوجِدُها. فيُصبح بذلك [144] قَرابة البعيد. لا يبدأُ الوهمُ المنهجيُّ إلاّ متى تخيّلنا أنّ المسافة تضع حدّا لتواطئنا المتستّر على الماضي، وتُحدث وضعًا شبيها بالموضوعية في علوم الطّبيعة. إنّ مفارقة غيريّةِ

1- يمكننا أن نقرأ في ترجمة 1996 [الفرنسية] ما يلي : "لا تجد السلطة أساسها الأقصى في فعل خضوع وتخلّ للعقل، وإنما في فعل اعتراف ومعرفة: أن نعرف أنّ الآخر يفوقنا رجاحة حكم وحصافةً، وأنّ حُكمه بالتالي غالبٌ على حكمنا ومهيمن عليه" [المرجع المذكور، ص. 300]. ثم يردُ بعد ذلك الكلام الذي يستشهد به ‹ريكور› في هذا النص حسب ترجمة إ. صفر (1976، ص. 118) والذي أصبح في نشرة 1996 : "ليس للسلطة أية علاقة مباشرة مع الطّاعة : فهي مرتبطة رأسا بالمعرفة" (H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 300).

2- انظر ‹هـ غ. غادامير›، *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 303 : «المحافظة فعل للعقل، وصحيح أنه فعل من تلك الأفعال التي تمر دون أن نتفطن لها».

3- حول مسألة التّطبيق، انظر ‹هـ غ. غادامير›، *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 329- 333 .

4- توجد التّفسيراتُ التالية كذلك في ‹ب. ريكور›، « Herméneutique et critique des idéologies »، *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 346.

الماضي متأتّيةٌ تحديدا من كون التّاريخ الفاعل هو الفاعليّة ضمن [بُعد] المسافة. فالمسـافةُ المغرِّبةُ تبدأُ عندما تُجرَّد لحظة الموضَعة من موقعها العياني، أي من انتماء المؤرِّخ إلى الجملة التّاريخية [l'ensemble historique] التي يعمدُ إلى تحقيق خبرها.

وأمّـا المقولة التّاريخية «لانصهار الآفـاق»، وهي المقولة التي تمّ إبراز منزلتها بالنّظـر إلى كلّ **أوْفهيبونـْغ** [*Aufhebung*] نظرانيـة أو كلّ تضمـين في معرفـة موضوعيـة، فإنها تجد كذلك تكملتهـا النقدية في البنيـة اللّغويّة التي تمت بلورتهـا في القسـم الثالث مـن *Wahrheit une Methode*[1]. فيبـدو كلّ فهم للعالم مشروطا، في الواقع، **بممارسـة لغوية مشتركة**. ولكنّ هذا المشترك اللّغوي، إذا اطّرح نفسـه من موضوعية اللّغة في منظومة علامات قابلة للمعالجة، فإنّه لا يعني البتّة أنّ التّفاهم المستّبق حول الشّيء عينه، وهو التّفاهم الذي أشرنا إليه في مـا تقدّم، يقتضي اتّفاقـا فعليًّا قد أعطي بعدُ (وهاهنا يحـذر «ر. بوبنر» من جديد مـن الخلط بين التّفاهم المفترض وبين أي توافـق فعلي مهما كان[2]). فـ«المنطق» الوحيـد المـؤاتي لانصهار الآفاق، هـو الجدليةُ، أي، في المعنـى الأصلي للعبارة، فن **السـؤال والجواب**[3]. [145] وإنـما في هذه الديالوجيقا تصبّ إبسـتيمولوجيا التأويليـة. هي علامة تضمين اللحظة النقدية للسّـؤال في هرمينوتيقا الفهم التي يحملها المشترك اللغوي.

3. ادّعاء الهرمينوتيقا الكلّيةَ : موضعُ سؤالٍ

سـتدقّق هذه التّدوينات الأولى حول تضمين لحظة نقدية في العملية الجملية للفهـم بفضل الجدل الدائـر حول ادّعـاء الهرمينوتيقا الكلّيـةَ. لقد تركّـزت معركة التّأويليةِ الإبستيمولوجيةُ على نقطة بعينها : ماذا عن ادّعائها الكلّيةَ[4]؟

1- «هـ غ. غادامير»، *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 405- 516. حول الـ*Aufhebung*، راجع أعلاه ص. 141.

2- راجع «ر. بوبنر»، « Über die wissenschftstheoretische Rolle der Hermeneutik », *Dialektik und Wissenschaft*، مرجع مذكور، ص. 97.

3- «هـ غ. غادامير»، *Vérité et Méthode*، مرجع مذكور، ص. 385-402.

4- لقد جمع «يورغن هابرماس» [Jürgen Habermas] و«ديتر هاينريش» [Dieter Heinrich]، و«يعقوب توبس» [Jacob Taubes]، [و«ك. أ. آبل» [K. O. Apel] (الناشرون)] ملف هذا الجدل، تحت عنوان *Hermeneutik une Ideologiekritik* (– Theorie – Diskussion), Suhrkamp, 1971 : انظر كذلك «إ. بيتي»، E. Betti, Allgemeine Auslegunglehre als Methodik der Geisteswissenschaften, Mohr/Siebeck, 1967 (Teoria generale della interpretazione, A. Giuffrè, 1955). (هامش المؤلف).

ثمـة جـدلٌ، لأنّ الهرمينوتيقا تارةً تدّعي القوامة عـلى كلّ عِلمية، طالما أنّ كلّ معرفـة موضوعية تتجـذّر في فهم لغوي للعالم سـابقٍ عليها، وطورا تبدو وكأنّهـا تقف عند دور الــ Kunstlehre [نظرية الفنّ] إزاء زُمـرة من العلوم، هي تلك التي سـماها القرن التاسـع عشر، لدى نهايته، علوم الرّوح. فالكلّية، في الحالة الأولى، لا شـك فيها : هي تعبّر عن تبعية كلّ تفسـير لقاع مستبق من الفهـم ؛ وفي المقابل فإن علمية هـذا الفهم غير مؤكّدة. وأمّـا في الحالة الثّانية، فإنّ عِلميةَ التّأويلية أيسرُ تبريرا في إطار إبستيمولوجيا للعلوم الإنسانية، ولكنّ [146] كلّيتها هي التي تصبح مشكوكة، ما دام أنّ التّفسير يقع خارج الفهم.

مسـاهمتان اثنتـان –وهما كذلك متقاربتان– تسـتحقّان في هذا الباب أن نفحـص عنهما هنا، وهمـا مقاربـة «ك. أ. آبـل» [K.O. Apel] ومقاربة «يورغن هابرمـاس» [J. Habermas]. فكلتاهما تنحُوان نحو تأكيد علميّة الهرمينوتيقا على حسـاب كلّيتها، وتؤدّيان هكـذا إلى تنزيل الهرمينوتيقـا ضمن مجموعة «علمية» أوسع.

ويمكـن، على نحو خطاطي، تلخيصُ نقد كلّية الهرمينوتيقا الذي يقترحه «هابرمـاس» كما يلي[1] : حيثما اسـتلف «غادامير» من الرومنتيقية الفلسـفية إعادة تأهيل الحكم المسبّق، واشتقّ من معرف الفهم السابق الهيدغري مفهومه لوعي الفاعلية التاريخية، يطور «هابرماس» مفهوما للمصلحة يأخذه من النقد الماركسي

1- راجع :
J. Habermas, « Zur Logik der Sozialwissenschaften », *Philosophische Rundschau*, 14, Beiheft 5 (1967) [« Logiques des sciences sociales » (1967), in *Logiques des sciences sociales et autres essais*, trad. R. Rochlitz, PUF, 1987، ص. 1-238 [هامش الناشرين]، مقتطف ضمن *Hermeneutik und ideologiekritik*، « Zu Gadamers *Wahrheit und Methode* »، مرجع مذكور، ص. 45-56. « Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik», *in* R. Bubner/K.Cramer/ R. Wiehl (éd.),*Hermeneutik und Dialektik*, *Festschrift für H.-G. Gadamer*, Mohr/Siebeck, 1970, 1، ص. 73-104 ؛ أعيد نشره ضمن *Hermeneutik und Ideologiekritik*، مرجع مذكور، ص. 120-159 [« La prétention à l'universalité de l'herméneutique » (1970), *Logiques des sciences sociales*، مرجع مذكور، ص. 239-273 (هامش الناشرين))]. ولنفس المؤلّف : *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968 [*Connaissance et Intérêt*, trad. G. Clémençon, Gallimard, 1976] (هامش الناشرين). *Theorie und Praxis*, Luchterhand, 1963 [*Théorie et pratique*, trad. G. Raulet, Payot, 1975], (هامش الناشرين) *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, 1968 [*La Technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. Ladmiral, Gallimard, 1973] (هامش الناشرين). «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz », *in* J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ?*, Suhrkamp, 1971، ص. 101-142 (هامش المؤلف).

للإيديولوجيات كما أعيد تأويليه بدوره، في [147] ضوء «لوكاتش» [lukacs] وكتابه *Histoire et conscience de classe* [**التّاريخ والوعي الطبقي**]، كما يأخذه من أعمال مدرسة فرنكفورت[1]. صحيح أنّ «هابرماس» بعيد عن الماركسية بعد «غادامير» عن الرومنتيقية الألمانية. فهو يستبدل واحدية مفهوم الإنتاج الماركسي بتعدّديةِ مصالح تنظّم كلٌّ مصلحةٍ منها ميدانا علميا، لكأنها في ذلك قبليٌ أنثروبولوجي. هي تنظمه من جهة كونها تحدِّد من قبلُ وتتحكم في دلالة الملفوظات الممكنة والرّاجعة لهذه الدّائرة من الموضوعات. وهكذا فإنّ الاهتمام التّقني أو الأداتي المعرَّف بكونه «اهتماما عرفانيا بالمراقبة التّقنية المطبّقة على سيرورات مموضعة»، تناسبه دائرة الملفوظات التّجريبية - التّحليلية[2]. وأمّا الاهتمام العملي أو الاهتمام بالتّواصل بين النّاس فتناسبه العلوم التّاريخية – التّأويلية[3] ؛ ولا تصدر دلالة القضايا المنتَجة في هذا الميدان عن التوقّع المحتمَل، وعن الاستغلال التّقني، بل تصدُر عن فهم المعنى ؛ ويحصُل هذا الفهم من خلال قناة تأويل الرّسائل المتبادَلة ضمن اللّغة العاديّة، وبواسطة تأويل النّصوص التي ينقلها التّقليد، وأخيرا بفضل استبطان المعايير التي تُمأسس الأدوار الاجتماعيّة. وتحتوي مناقشةُ هذين الاهتمامين على جوهر نقد «ماركس» الذي [148] أوخِذ بالخلط بين المستوى التّقني والمستوى العملي، وبأنّه قد أوصل من جديد إلى الوضعانية نقدَ شروط إمكان الفَعل الإنسانيّ المتحدِّرَ من «كَنْت»، و«فيشته» [Fichte]، والهيغليّين اليساريّين[4]. ولكنّ التمييز بين الاهتمام بالتواصل واهتمام ثالث يحمل عنوان **الاهتمام بالتحرّر**، هو العلامةُ على معارضة «غادامير»[5]. ويحوّل هذا الاهتمام الثالث مركز المناقشة من العلوم التّاريخيّة – التّأويلية، نحو العلوم الاجتماعيّة النّقدية، التي ينتمي لها، على الأخصّ، نقد الإيديولوجيات والتّحليل

1- راجع : G. Lukacs, Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste, Minuit, 1960.
أشهر ممثلي هذه المدرسة هم «ماكس هركايمر» [Max Horkheimer] و«ثيودور و. أدرنو» [Theodor W. Adorno].

2- راجع «هابرماس»، *La technique et la science comme « idéologie »*، مرجع مذكور، ص. 147 : "فهاهنا مصلحة من مصالح المعرفة هي التي تدفع نحو التمتع تقنيا بعمليات مموضعة".

3- عن تحليل للعلوم التاريخية-التأويلية، راجع «هابرماس»، *La technique et la science comme « idéologie »*، مرجع مذكور، ص. 136 وما يليها، 147-149، وكذلك *Connaissance et intérêt*، مرجع مذكور، ص. 229 وما يليها.

4- عن «كَنْت» و«فيشته»، راجع خاصة الفصل التاسع من *Connaissance et intérêt*، بعنوان : « **Raison et intérêt : Retour sur Kant et Fichte**» (مرجع مذكور، ص. 225 – 226)

5- راجع «هابرماس»، *La technique et la science comme « idéologie »*، مرجع مذكور، ص. 156 وما يليها، وكذلك *Connaissance et intérêt*، مرجع مذكور، ص. 358 وما يليها.

النّفسي[1]. وضمن هذا الزّوج، يوفّر نقـدُ الإيديولوجيات حقل تطبيق هو أطنان التّواصـلات بين النّاس والمحرّفة بلا اسـتثناء، في حين [يوفّـر] التّحليل النفسي أنموذج التفسـير، أي شِبه موضعةٍ تامّةٍ للسّيرورات التي يجعلُها انعدامُ شفافيّتها مسـتعصيةً على مجرّد تصريح بالافتراضات الضّمنية. إنّ هذه المداورة التي تُعتمد فيها شـبه الملاحظة وشبه التفسير، هي التي تعلّم على حدود الفهم الهرمينوتيقي. فيبـدو هـذا الفهم في الحقيقـة واقفا عند حـدّ توضيح أشـكال الفهم الخاطئ المجانسـة هي نفسِها للفهم، مثلما هو شأن تقليد «شلايرماخر» و«ديلتاي». أنّ شِبه الموضَعات عليها أن تؤدّي في النّهاية إلى توسـيع وتعميقِ لفهم النّفس، فإنّ هذه [149] الحلقة الأخيرة سـتكون مسرحا لهجومٍ من الادّعاءات بين الهرمينوتيقا وقد انتصبت في مثابة ما-بعد-نقد [méta-critique]، وبين النّقد وقد انتصب في مثابة ما-بعد-تأويلية [méta-herméneutique]. ولكن، لنتعمّق في الفرق قبل أن نشهد هذه المواجهة الأخيرة.

عندما يميـز «هابرماس» بين الاهتمام بالتحرّر الذي يقـود العلوم الاجتماعية النّقديـة عن الاهتـمام بالتواصل الذي يحكـم العلـوم التاريخية-الهرمينوتيقية، فإنّـه يُظهر الطّابع المحدود للتّأويلية المشـدودة إلى زمـرة من العلوم، هي العلوم «التقليدية»، والحال أنّ معرَف التّقليد هو معرفٌ ملتبس[2]. هو يشير من جهة إلى مـا لا يمكن إنكارُه من خضوع كلّ مشروع راهن لماضٍ نُقل إلينا وفهمناه. ولكنّه يشـيرُ أيضـا إلى المضامـين المنقولة، والتـي يعبّر بعضُها عن أشـكالٍ مـن العلاقات بـين النّاس مجمّـدة إيديولوجيًّـا. وإذا كانت هذه التشـييئات [réifications] للرابطـة الاجتماعية لا يمكن أن تُحوّل إلاّ نقديا، فلأنّ الخطاب الـذي تعبّر عن نفسـها ضمنه هو علامـة الارتهان الذي بين اللغـة، من ناحية، والـزّوج المؤتلف من العمل والهيمنة، من ناحيـة أخرى[3]. قد تؤاخذ الهرمينوتيقا هاهنـا بالمثاليـة اللّغويّة، طالما أنها تجهل هـذه العلاقة من خضـوع اللّغة لقوى

1- راجع ي. هابرماس، «*La technique et la science comme « idéologie »*»، مرجع مذكور، ص. 149 وما يليها، وكذلك الفصلين الأخيرين من *Connaissance et intérêt*، اللّذين يخلو فيهما «هابرماس» إلى تقويم لفرويد ولنيتشه، (مرجع مذكور، ص. 247- 331).

2- حول التقليد، راجع «هابرماس»، «*La technique et la science comme « idéologie »*»، مرجع مذكور، ص. 148 وما يليها، 160 ومايليها.

3- إنّ اللّغة، والعمل والهيمنة هي الأوساط الثلاثة التي تتخلّق [se créent] فيها المصالح المتحكّمة في المعرفة (راجع «هابرماس»، *Connaissance et intérêt*، مرجع مذكور، ص. 155).

اجتماعية تجعل من الخطاب موضع تحريفات نسقية لا يمكن إرجاعُها إلى ظواهر من الفهم الخاطئ يمكن أن يحلّ بمجرد فهم أنفذ. فإنّ الإيديولوجيا تعمل في الحقيقة من وراء ظهر الشركاء الاجتماعيين. لذلك يتطلب حلّها مداورة [150]لم تعد تعوّل على إجراءات فهم فقط بل باتت تعوّل على إجراءات تفسيرية، تجنّد جهازا نظريا، من قبيل جهاز الميتاسيكولوجيا الفرويدية، جهازا لا يمكن أن يُشتقَّ من مجرّد توسيع لفنّ التّأويل التّلقائي الجاري في الخطاب الاعتيادي وفي المحادثة.

فإذا كانت التّأويليةُ محدودةً إبستيمولوجيّاً – محدودةً بمجموعة العلوم التّأويلية – فلأنها فلسفيّا محدودةٌ بعدم معرفتها بالعلاقة بين اللّغة والعنف، وهي العلاقة التي يثيرها صراعُ القوى الاجتماعيةِ[1]. وبهذا المعنى، تمثّل الظّاهرةُ الإيديولوجيةُ، إذا ما اعتبرناها بمناويعها [variantes] الفردية أو الجماعية، تجربةً حدّيةً للتّأويلية.

ينبغي تعميق الصّراع بين الهرمينوتيقا ونقد الإيديولوجيات بدرجة أخرى من الجذرية. وعند «هابرماس»، يتمثّل العيب الرئيسي في هرمينوتيقا «غادامير» في كونه محّض التأويلية للأنتولوجيا. ويعني بذلك إلحاح «غادامير» على التفاهم، وعلى التوافق، كما لو أنّ الإجماع الذي يسبقنا قد كان شيئا مقوِّما للوجود، ومعطى فيه[2]. لا يمكن «لهابرماس» إلاّ أن يرتاب في ما يبدو له بمثابة الجوهرة الأنتولوجية لتجربة نادرة، أعني تجربة كوننا مسبوقين في أنجح حواراتنا بالتّفاهم[3]. ولكنّه لا [151] يمكننا تقنين هذه التّجربة وجعلها براديغم الفِعل التّواصلي. ما يمنعنا من ذلك هو الظّاهرةُ الإيديولوجيةُ تحديدا. لو كانت الإيديولوجيا فقط عائقا داخليا للفهم، لو كانت عدم فهم تكفي ممارسة السؤال والجواب لاسترجاعه، لأمكننا ساعتها أن نقول إنه حيثما كان فهم خاطئ، كان ثمة تفاهم سابق.

1- يؤكد «هابرماس»، في نقده لـ«غادامير» أنّ خدمة اللّغة بما هي أداة سيطرة وأداة سلطة اجتماعية، هي تشريع علاقات العنف المنظم («هابرماس»، « Zu Gadamers *Wahrheit und Methode* », *Hermeneutik und ideologiekritik*) مرجع مذكور، ص. 52.

2- توجد شبه-كلية هذه الفقرة في « Herméneutique et critique des idéologies », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 360 وما يليها.

3- يعيب «هابرماس» على «غادامير» تجاهله لقوة التفكّر. فهذه تفهم نشأة التقليد، ويمكنها، لذلك، وضع الطّابع الدغمائي للبراكسيس موضع السؤال (راجع J. Habermas, « Zu Gadamers Wahrheit und Methode », *Hermeneutik une Ideologiekritik*، مرجع مذكور، ص. 48).

ومذّاك، يكون من شأن نقد للإيديولوجيات أن يفكّر ضمن معجم الاستباق في ما تفكّر فيه الهرمينوتيقا بمعجم التّقليد الذي نضطلع به. وبعبارة أخرى، فإنّ نقد الإيديولوجيات يستلزم أنّ ما تتصوّره تأويليّة التّقاليد على أنّه قائم في أصل الفهم، يوضع كفكرة تعديلية متقدّمة علينا. هذه الفكرةُ التّعديليةُ هي فكرةُ تواصل لا حدّ له ولا تضييق عليه. والنّبرة الكنْتية هاهنا واضحةٌ جليةٌ؛ فالفكرة التّعديلية هي من باب ما يجب أن يكون أكثرُ من أن تكون من باب ما هو كائن، وهي استشرافٌ أكثرُ مما هي تذكّر. وهذه الفكرة هي التي تمكّن كلّ نقد تحليلنفساني أو سوسيولوجي، إذ لا نزع للرّمزية إلاّ من أجل مشروع إعادة ترميز، وليس ثمة من مشروع كهذا إلاّ من المنظور الثّوري لنهاية العنف. إنّ أخيرياتيةَ [eschatologisme] للاّعنف تمثّل هكذا الأفق الفلسفيّ الأخير لنقدٍ للإيديولوجيات. وهذه الأخيرياتية القريبة من أخيرياتية «أرنست بلوخ»، تحلّ محلّ أنتولوجيا التّفاهم اللّغويّ ضمن تأويلية التّقاليد[1].

وينزّل «كارل-أُتّو آبل» تقويمه للتّأويلية داخل مشروع شامل لعلّه يتمثّل في أن يُرجِع [152] للـ*Wissenschaftslehre*، التي ظلّت دائما تدلّ في الألمانية على أكثر من العلم، حقَّها الإبستيمي، دون أن يختزلها مع ذلك في «منطق العلم» [*logic of science*]، في معنى الفلسفة التحليلية[2]. ولا يمكن لإرجاع الحقّ هذا أن يتم إلاّ باستعادةٍ وتوسيع للسّؤال الترنسندنتالي الكنتي، أي بتفكّر في شروط إمكان ما يُتلقّى عامّة على أنه ذو معنى (*sinnvoll*). سيكون التفكّر الذي من الدّرجة الثّانية، في الهرمينوتيقا، ترنسندنتاليا إذاً، ما دام تفكُّرا موضوعُه شرط إمكان الخطاب الذي يمفصِلُ. ولكنّ هذا التّفكّر لا يمكنه أن يبلغ غايته إلاّ متى لم نقيّد البحث الترنسندنتالي بتلك الجهة من المعنى التي كان «كنْت» قد حدّها تحت عنوان الموضوعية والتي جعلها متعلّقةً بتوحيد شتات التجربة

1- E. Bloch, *Le Principe Espérance*, trad. F. Wuilmart, 3 volumes, Gallimard, 1976-1991.

2- K.-O. Apel, « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Wiener Jahrbuch für Philosophie I* (1968)، ص. 15-45. أعيد نشره في *Hermeneutik und Ideologiekritik*، مرجع مذكور، ص. 7-44 وكذلك في *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, 1973, t. II، ص. 96-127 [ترجمة جزئية لـ C. Bouchindhomme, T. Simonelli et D.Trieweiler des tomes I et II ضمن K.-O. Apel, *Tansformation de la philosophie I*, Cerf, 2007 (هامش الناشرين). راجع Th. Kisiel, «Zu einer Hermeneutik naturwissenschftlicher Entdeckung», *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* 2, 1971، ص. 195-221- G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, Akademiförlaget, 1968. (هامش المؤلف).

تحت مقولات الذهن، من قبل ذات معرفة خالصة. ما غفَل عنه «كنْت» هو أنّ توحيدا لغويا يسبق التوحيد المقولي. ولكنّ هذا التوحيد اللّغوي، هو بالإضافة إلى ما يستلزمه من الذّهن المقولي، يجنّد التزاما جسديا تتوسطه التقنية، وتفاهما ذا طبيعة بيذاتية حول المعايير الضمنية للتّواصل. فهذا التّوحيد اللّغويّ يتطلّب إذاً أكثر من قبليٍّ وعي: إنّه يتطلّب قبليًا جسديًّا واجتماعيا: وهذا الأخير يستدعي، بدوره، [153] المصّالح التي وصفها «هابرماس» وحلّلها والتي يتعيّن ردُّها إلى أنثروبولوجيا ترنسندنتالية.

وإنما في هذا المنظور العامّ لعِلمية موسّعة، يطوّر «كارل أتّو آبل» أطروحتين: أطروحة **التكامل** بين ما يسمّيه *Scientistik* [العِلْمَويَّة*] والهرمينوتيقا، وأطروحة **التّوسّط** الذي يجريه نقد الإيديولوجيات بين الادّعاءات المتنافسة لتلك الإيديولوجيات[1].

بل إنّ فكرة تكامل بين الـ*Scientistik* [العِلْمَويَّة] والتّأويلية تقتضي بادئا رفض البرنامج الوضعاني الجديد للـ«*unified science*» [العلم الموحّد] وإذاً استعادة مجدَّدة للمشكل الديلتاوي في التمييز بين الفهم والتفسير[2]. فالفهم، في ما ينافح عنه «آبل» لا يقف عند حدّ عملية سيكولوجية خارجية عن العمليات المنطقية؛ هو لا يرجع إلى مجرد استكشافية تحضيرية، لكأنّ العلم لا يبدأ إلاّ بوضع الفرضيات القابلة للتحقّق أو للتكذيب [falsifiables]. إن تبرير الفهم بما هو بُعد إبستيمولوجي مخصوص، يقوم جزئيا على حجّة من طبيعة ديلتاوية مُفادها أنّ الفهم في العلوم التّأويلية جزءٌ لا يتجزأ من تكوين المعنى. فالتّأويلية تجد سندا لها هنا، داخل المعسكر التّحليلي، وفي المقاومات التي تعارِض بها إبستيمولوجيا [154] المعرفةِ التّاريخيةِ أنموذجَ التّفسير الذي يقترحه «همبل» [Hempel] و«بوبّر» [Popper][3].

1- وقد بلور هاتين الأطروحتين في مقاله: « Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Transformation der Philosophie*, t. II، مرجع مذكور، ص. 101-127.

* نقترح هذه العبارة: «عِلمَوية» نقلا لـ *Scientistik* الألمانية [المترجم]

2- راجع «كارل أتّو آبل»، *La controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatico-transcendantale*, trad. S. Mesure, Cerf, 2000 (1979).

3- راجع C.G. Hempel, "The function of general laws in History", *The Journal of Philosophy*, 39-2 (1942)، ص. 35-48 وكذلك K.R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, trad. Thyssen-Rutten/devaux, Payot, 1990

ولكنّــه من المهمّ أن نرى كيف أنّ هذه الحجّة المتحدّرةَ من نقد من داخل الفلسفة التحليلية، والمستلفةَ من «دراي» [Dray] و«دانتو» [Danto]، إلخ.، ليست فقط مقحمةً إقحاما، وإنما هــي مدمجةٌ إدماجا في التّقليد الهرمينوتيقي الديلتاوي المنشــإ[1]. فإنما من «هيدغر» ومن «غادامير» يتلقّى «آبل» الفكرة [القائلة] بأنّ كلّ فهم يســتدعي علاقة ذات معنى بين مــشروع ووضعية. ولذلك يبقى الفهمُ هو جهةَ المعقولية الصمّاءَ في التاريخ، طالما أنّ سلسلة فريدةً من الأحداث إنما تستمدّ معناها من العلاقة التي بين قصود المعنى التي للفاعلين، ووضعيةٍ فريدة ما، كما يفهمها هؤلاء.

ويتمُّ هذا الإدماجُ لشذرة من الفلسفة التّحليلية في الهرمينوتيقا، بدوره، بفضل انعطاف مضاعف للهرمينوتيقا نفسها. [الانعطاف الأوّل:] فمن جهة، نحن نتلفّت عن مســألة الفرق الأنتكو-أنتولوجي، وإذاً، عن مســألة الوجود بما هو وجود. و[مــن جهة أخــرى]، فإنّنا نؤكّد على نحو يكاد يقصي ما ســواه، على الطّابع اللّغــويّ لفهم العالم. وهكذا تصير الهرمينوتيقا، في جوهرها *Sprachhermeneutik* [تأويلية لغة][2]. وتتعلّق هذه بالافتراضات الضّمنية لكلّ تشكّلات المعنى، وفي [155] مقدّمتها عمليّات النّقل الثّقافي. وأمّا انعطاف التّأويلية الثّاني : فإنّ الطّابع اللّغويّ لفهم العالم حسب «هيدغر» يقرّب من النّظرية الفيتغنشتاينية[wittgensteinienne] لألعاب اللّغة [jeux de langage] باعتبارها «أشكال حياة»[3].

ســنعود إلى هذا الأمر لاحقا عندما نفحص عــن الجدل بين مأثوريْ كلٍّ من «فيتغنشتاين» و«هيدغر»، في حدّ ذاته. ثمة موضوعان اثنان يُحتفظ بهما من «فيتغنشتاين» الأخير، وذلك أساسا لتماثلهما مع موضوعات الـ *Sprachhermeneutik* : فمن جهةٍ الفكــرة القائلة بأنّ تمفصــلا لغويا يعيّن حدود عالمنا، ومــن جهة أخرى أنّ هذا

1- راجع W. Dray, Laws and explanation in History, Oxford University Press, 1957 ; A. Danto, Analytical Philosophy of History, Cambridge University Press, 1965 (هامش المؤلف).

2- راجع K.O. Apel, "Sprache und Ordnung : Sprachanalytik versus Sprachhermeneutik", *Transformation der Philosophie, t. I*، مرجع مذكور، ص. 167-196.

3- راجع K.O. Apel, "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlogiskeitverdacht gegen alle Metaphysik", *Transformation der Philosophie, t. I*، مرجع مذكور، ص. 225-275. عن "أشكال الحياة" انظر أعلاه، ص. 117.

التمفصل هو منذ البدء عمومي[1]. ومن هذا المنظور يلغي النقد الفيتغنشتايني للغة الخاصة المشكلَ الديلتاوي، والهوسرليّ من بعض الوجوه، [مشكل] المرور من فهم ذاتي في الأول، إلى فهم بيذاتي من خلال النقل إلى قصود معنى الآخرين. فيلتقي هنا «هيدغر» و«غادامير» و«فيتغنشتاين» في ردّ فعل واحد سيكولوجي مضادّ.

إنّ مشكل المعرفة التّاريخية، الذي تمت إعادةُ تأويليه على هذا النحو في حدود الـ *Sprachhermeneutik* بعد ما انعطفت إليه هي نفسُها ضمن التقبّلُ الفيتغنشتايني، قد أضحى إذاً [أنّ] : فهم مبررات الفَعل التي تحرّكُ [156] فاعلين تاريخيين لا يمكن ردّه إلى تفسير من شأن الـ*Scientistik* [العِلْمَويَّة]؛ فالمعرفةُ التاريخيةُ هي فقط تصحيحٌ – بالمعنى المضاعف لامتحان نقدي وتعقيد للعبة لغةٍ كانت جرت قبل أن يتكوّن التاريخُ علما، أعني الممارسةَ السرديةَ في أفق تقليد ثقافيّ.

غير أنّ هذه الاستعادة لمشكل المعرفة التّاريخية ضمن منظور تأويلي ليست هي أحسن ما يقوم به الدليل على التكامل بين الـ*Scientistik* [العِلْمَويَّة] والتّأويلية. وإنما في نفس مستوى المعرفة العلمية، في جملتها، ينبغي أن يكون بيانُ التكامل بين التفسير الموضوعي والتفاهم البيذاتي ذي الطّابع العملي واللغوي. وعن كلّ معرفة ينبغي أن يقال إنها تجمع بعدي **البراكسيس** : التقني والإيثيقي[2]. **فالبراكسيس** الحديثة الأكثر إيغالا في التكنولوجيا تفترض، في الواقع، تفاهما مسبقا حول الإمكانات والمعايير لإقامة في العالم تُعتبر ذات معنى. والتقليد هو رابط هذا الفهم وهو الوسط له. فإذا كانت كلّ معرفة تفترض ضمنيا وجود مجموعة تواصلية، فإنه يعود إلى الهرمينوتيقا أن تغرّض* هذا الافتراض. وإنما في هذا الإجراء يتبين التكامل بين الـ*Scientistik* [العِلْمَويَّة] والهرمينوتيقا[3].

1- انظر «ل. فيتغنشتاين»، *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.G. Granger, Gallimard, 1993, 5. 6، (ص. 93) : «حدود لغتي هي حدود عالمي». راجع «ك. أ. آبل»، « Wittgenstein und das Problem des Hermeneutischen Verstehns », *Transformation der Philosophie*, t.I، مرجع مذكور، ص. 335-377.

2- عن البراكسيس، انظر أعلاه، ص. 65 وما يليها.

* نقترح هذا الفعل الذي يدلّ في العربية على اتّخاذ أمر أو شخص غرضا يُرمى إليه، لأداء المعنى الفرنسي الذي يعطيه فعل «thématiser»، في معنى رفع الفكرة أو المفهوم أو المشكل الى مستوى الغرض الصريح، لا الضمني، في نصّ من النّصوص [المترجم.]

3- تلخّص هذه الفقرة الأفكار التي عبّر عنها «ك. أ. آبل» في « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Transformation der Philosophie*, t. II، مرجع مذكور، ص. 112-114.

لم اللجوءُ ساعتها إلى صناعة ثالثة للتوفيق بينهما؟ هاهنا ينأى ‹آبل› و‹هابرماس› بمسافة عن ‹غادامير›. فعند هذا الأخير أنه ينبغي فهم الانضواء الوجداني في التقليد [157] «كتطبيق»، [يجري توسطا] بين معيار الماضي والوضعية الحالية[1]. فبفضل التّطبيق، يعاد تصوير فاعلية التاريخ في قوّتها الأصليّة رغم المسافة الزّمنية. وساعتها يُنشَدُ أنموذج التّأويل في ما يقوم به القاضي من تحيين المعيار.

ودون أن ينكر ‹آبل› و‹هابرماس› أن يكون ‹غادامير› على أتمّ الوعي بأنّ التّأويلية لا يكون لها ما تقوله إلاّ متى فَقد التّقليدُ قوّته، أي متى كان في وضعية أزمةٍ يوشك فيها تواصل حركة النّقل الثّقافي أن ينقطع، فإنهما يريان في «التّطبيق» حدّا [limitation] من المشروع الهرمينوتيقي أكثر مما هو تحقيقٌ له. فإنّ المرء لا يتحدّث عن التّطبيق إلاّ في ما تعلّق بالنّصوص الدّينية التي ما تزال سلطتُها قائمةً حتى وإن ضعفت، أو بالنّصوص الأدبية «الكلاسيكية»، أي التي تحتمل تحيينا في كلّ وضعية ثقافية، أو بالنّصوص القانونية التي تظل قيمتها المعيارية فوق كلّ جدل. ومن هذا المنظار، فإنّ المشكل الذي تطرحه الثّقافات اللاّأوروبية أو اللاّأمريكية أوضحُ وأشدّ جذريةً من مشكلنا نحن. ذلك أن إعادة تملّك الماضي لم تعد تقبل تصوُّرها كتطبيق، وإنما كعبور [يشُقُّ من خلال] شّك جذريٍّ يضاهي مماسفةً [distanciation] شاقّة أحيانا. وفي نفس الوقت فإنّه لم يعد ممكنا أن نُرجعَ كلّ مماسفة إلى اغتراب منهجي. وإنما المماسفةُ جزءٌ لا يتجزّأ من الأسلوب الحديث بحقٍّ في العلاقة بالتقليد. وفي هذا المعنى، فإن عين المماسفة هي هي التي تجعل إعادةَ التملكِ والتجريدَ المنهجيَّ ممكنين. ويسلّم ‹آبل› بغير مشاحّة، أنّه [158] قد أصبح من العسير اليوم أن نقول بالمقالتين معا : فمن ناحيةٍ، لا بدّ لنا، حتى لا نقع من جديد في مضائق النزعة التاريخية [historicisme]، أن نقول إنه ليس ثمة موقف محايد نستطيع منه أن ننظر عن بعد إلى كلّ التقاليد : وبهذا المعنى، فإنّ نقل التّقليد يظلّ شرط إدراك أيّ موضوع ثقافي ؛ فتشتغل الهرمينوتيقا إزاء الوهم المنهجي بمثابة كاشف للسذاجة. ولكنّه ينبغي علينا من ناحية أخرى أن نعترف أنّ هذا التقليد أو ذاك لم يعد يخاطبنا وأن إعادة تملّكه المباشرة ممنوعة علينا. فيبقى

1- غيرنا النّص الأصلي الذي كتب فيه ‹ريكور› [ما ترجمته] : «فهم ... «كتطبيق» «يتوسط» بين معيار الماضي والوضعية الحاليّة» [هامش الناشرين].

لنا أن نستفيد من المسافة نفسها، وأن نمارس بفضلها شبهَ موضعةٍ للمضامين المنقُولة، حتى ندرك تملُّكا أكثر توسُّطا، وأشدّ تعقيدا، ليس لنا بعد، في كثير من الأحوال، مفتاحه[1].

إنّ شبه الموضعة هذه هي التي تمارسها العلوم الاجتماعية النّقدية التي نموذجُها التّحليل النّفسي. وهي تتمثّل في معاملة التشكّلات الثّقافية التي بات معناها غريبا عنّا، كأعرض علاقاتٍ فعليّة، وبُنى ماديةٍ، منتميةٍ لبعدِ غيرِ اللُّغة. تلك حالُ آثار المعنى المتحدّرةِ من العلاقات بين العمل والهيمنة في المجتمع الصناعي الرّأسمالي. وتنتسج بين الخطاب والعمل والهيمنة شبكاتٌ من العلاقات التي ليست عَتَمَتُها وعدمُ شفافيتها عرضيةً، بل جوهريةً، وليست شذريةً بل نسقية. ومذاك، فإنّ تأويليةً لا تقومُ على غير القدرة على التّصريح بالضّمني بمجرد قوّة الخطاب، يمكن [159] اتهامُها بالمثالية اللّغويّة. وتصطدم مثلُ هذه التّأويلية بما يعتبره «آبل» بمثابة الامتداد للتّاريخ الطّبيعي في التّاريخ الرّوحي[2]. ولولا هذه اللاشفافيّة المبدئية، لتَضاهى النّاسُ مع عين قصود المعنى التي لهم ولحقّقوا مثالَ التّماهي الذي كان مثالَ الهرمينوتيقا الرومنتيقية. ولكنّ النّاس، لحدّ الآن، لم يصنعوا حقًّا تاريخهم، بل يُصنع تاريخهم في أغلب الأحوال من وراء ظهورهم؛ ولذلك كان الاستئنافُ التفكّري الكاملُ لمعناه محالا. فالعوامل العارضةُ للوجود الاجتماعي لا تقبل التّحليل إلاّ في مستوى تفسيرِ شبه موضوعيٍّ تعطي منوالَه مابعد-السّيكولوجيا الفرويديةُ. وفي هذا المستوىَ فإنّ بناء مناويل تفسير، يستدعي اصطلاحيةً ومفهومية [conceptualité] من الدّرجة الثّانية لا يستطيع الفاعلون المساهمة فيها. وفي المقابل تستعيدُ التّأويليةُ وجاهتَها تذكيرا بأنّ شبه الموضعة هذه التي تخصّص وضع المُعالِج ليست أبدا سوى تواصلٍ عُلِّقَ جزئيًّا، غايته إعادةُ إدراج الدّلالات المغتربة ضمن فهم للنفس موسوطٍ ومعمّق.

وينتجُ عن ذلك أنّ المعرفةَ شبه الموضوعية التي تَرجع إلى الأنموذج العلاجي، لا يمكنها أن تدع نفسها تُبتلع في موضوعية الـ *Scientistik* [العِلْمَوِيّة]

1- راجع ك. أ. آبل، « Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik », *Transformation der Philosophie*, t. II، مرجع مذكور، ص. 112-114.

2- راجع المرجع السابق عينه، ص. 121 وما يليها.

من جديد. ولو كان الأمرُ كذلك لسمحت ميتالُغةُ التّفسير العلاجي لهذا التّطبيب بأن يؤسّس سيطرةً تقنيةً لا فقط على ظواهر معتبرة ولكن حتّى على بشر. ولن تفيد هذه السّيطرةُ التّقنيةُ إلاّ في توسيع سيطرة الإنسان على الإنسان. إنّ الجواب الوحيد على هذا الخطر هو إخضاع [160] شبه موضوعية العلوم الاجتماعية النقدية لتفكر في ذاتها في إطار فهم أقصى للنّفس.

إن هذا الوضع المختلط الذي للعلوم الاجتماعية النّقدية هو الذي يجعل من نقد الإيديولوجيات الصناعة الوسيطة بين الهرمينوتيقا والـ *Scientistik* [العِلْمَويَّة].

4. ردّ الهرمينوتيقا

لقد قاد «غادامير» وتلاميذه والذين هم على مقربة من تفكيره رغم عدم انتسابهم إليه، الدّفاع عن كلّية الهرمينوتيقا في مستويات مختلفة[1].

أ. ففي مستوى **أوّلٍ** ما يزال صوريا، يتّفق الجميع على التميز بين المرمى الكلّي للهرمينوتيقا والطّابع المحدود لحقول التّجربة التي ينطلق منها التفكّر. يمكننا لا محالة أن نفضح الطّابع المحدود لإشكالية العلوم الإنسانية، ولكنّ هذه الإشكالية لا تغطّي، حتى في *Wahrheit und Methode*، [161] كامل الفضاء الذي يقطعه التفكّر؛ فالتّجربةُ التّاريخية هي تجربةٌ قد تأطّرت بين تجربة الفن والتجربة اللّغويّة. بل لتجربة الفنّ أولويةٌ خاصةٌ جدّا من جهة كونها تُظهر بوضوح أسبقيةَ حقيقة الشيء على الحكم الجمالي. أمّا عن التّجربة اللّغويّة، فإنّ لها لا محالةَ حدّا ذاتيا، إذا ما رُدّت إلى إشكالية النّص أو إلى إشكالية التّرجمة، ولكنّها هي التي تحتوي على مبدإ تجاوز كلّ المجالات المحدودة التي تتّخذ نقاطَ انطلاق.

1- H.-G. Gadamer, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », in *Hermeneutik und Ideologiekritik*، مرجع مذكور، ص. 57-82 (أعيد نشره في *Kleine Schriften I*، مرجع مذكور، ص. 113-130 «trad. Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit und methode* », *L'art de comprendre. Écrits I*، مرجع مذكور، ص. 123-143 (هامش الناشرين)؛ in « Replik », *Hermeneutik und Ideologiekritik*، مرجع مذكور، ص. 283-317 [Réplique à «Herméneutique et critique de l'idéologie»», *L'art de comprendre. Écrits I*، مرجع مذكور، ص. 147-174 (هامش الناشرين)]. راجع من أجل نقد لـ«غادامير» ch. W. Pannenberg, Hermeneutik und Universalgeschichte », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 60 (1963)، ص. 90-121؛ E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*, Yale University Press, 1967. قارن بفلسفة اللغة عند «لوهمان» [Lohmann]. وعن عموم العلاقة بين التأويلية والعلوم: *Seminar: die Hermeneutik und die Wissenschften*, H.-G. Gadamer/ G. Boehm(éd.), Suhrkramp, 1978 (هامش المؤلف).

لذلك يمكننا أن نقترح نقاط انطلاق غيرَ تلك التي يتبنّاها كتاب *Wahrheit und Method*، من ذلك أنّ بلاغة القدماء قد مثّلت بالنسبة إلى الفلسفة الإغريقية ما مثلته التّأويليةُ بالنسبة إلى الفكر اللّوثري [la pensée luthérienne] ثم بالنّسبة إلى الرّومنتيقية الألمانية، أي العملَ على مجابهة انحلال الرّوابط المتينة مع التّقليد، ومجهود إدراك شيء ما مما قد يكون ذاويا، لرفعه إلى نور الوعي. للبلاغة هي أيضا حدُّها [limite] المخصوص، ولاسيما أنها أوّلا تتعلق أكثر بالخطاب الشفوي وتأثيره في سامعيه، في حين أنّ التّأويليةَ تتعلّق أكثر بالعبارة المكتوبة عن الخطاب؛ وفوق ذلك، فإنّ طموحَها إلى الحقيقة لا يخرُج عن ترتيب الحجج المحتملة والقادرة على تحصيل الاقتناع. ولكنّ هذا التّحديد المضاعَف لا يمنع من العثور على كلّية التّأويلية انطلاقا من المشكل المحدود للبلاغة. فلهذه حضورٌ لا نهاية له في كلّ مكان [ubiquité] مما يمكن معاينته إلى اليوم. وفعلا، فإنّ العلمَ نفسَه لا يكون له من النّجاعة ثقافيا إلاّ متى واصلته البلاغةُ التي تستدعي مواردَ فهم اللّغة الاعتيادية. كذلك التّأويليّةُ التي تجنّد عين الموارد عندما تخاطب الـ*atopon* [الأتوبون=العجيب] في توجّهنا [162] إزاء العالم وتفترضُ [se propose] التملك الناجح للتقليد[1].

أنّ كلّية التّأويلية يمكنها أن تُبرز نفسها من نقاط انطلاق غير تلك التي استكشفها ورثة إشكالية علوم الرّوح، فذلك ما يؤكده مثلان أو ثلاثة أمثلة معاصرة.

هكذا يعمد «هانس روبارت ياوس» [Hans Robert Jauss] إلى تجديد مشكل التجربة الجمالية في إطار **تأويلية أدبية**[2] [herméneutique littéraire].

1- الأتوبون – ما يبدو عجيبا غريبا – لفظة استعملها «غادامير» في مساهمته ضمن مجموع الدراسات حول العلاقات التي بين الهرمينوتيقا ونقد الإيديويلوجيات («هـ غ. غادامير» «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik» ضمن *Hermeneutik und Ideolkogiekritik*، مرجع مذكور، ص. 64؛ التّرجمة [الفرنسية]: Rhétorique, herméneutique et critique de l'idéologie. Commentaires métacritiques de *Wahrheit* «*und Methode*»، مرجع مذكور، ص. 129).

2- راجع
H.R. Jauss, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Universitätsverlag, 1972 [*Petite Apologie de l'expérience esthétique*, in *Pour une esthétique de la réception*, trad. C. Maillard, Gallimard, 1978، ص. 123-157 (هامش الناشرين)؛ *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Fink, 1977 [*Pour une herméneutique littéraire*, trad. (partielle) M. Jacob, Gallimard, 1988 (هامش الناشرين). راجع كذلك W. Iser, *Der implizite Leser*, Fink, 1972 ; *Der Akt des Lesens*, Fink, 1976 [*L'Acte de lecture. Théorie de l'effet esthétique*, trad. Sznycer,

ويتبيّن الطّابع التّأويلي لعمله في حرصه على أن يدرك من جديد جملة العلاقة بين الكاتب والنص والقارئ، دون أن يتقيد بإستتيقا لإنتاج الآثار. فإلى [163] البعد الشّعري «للانتاج»، تضيف هذه [التأويلية الأدبية] البُعد الجمالي المخصوص «للتلقّي»، والبعد التطهيري "للتواصل"، فتُعيد بذلك الارتباطَ مع بلاغة ‹غورجياس› و‹أرسطو› ومع نقد ملكة الحكم لـ‹كَنْتْ›، وهي التي تمثل المصادر المختلفة لما يمكن أن نسمّيه استتيقا التلقّي[1]. وبالإضافة إلى ذلك، فمَعادُ هذا العمل إلى الهرمينوتيقا وذلك من خلال اجتهاده في إعادة غرس اللّحظة التفكّرية للتأويل التّقني [interprétation savante] في التّجربة الابتدائية «لنشوة الفهم»[2]. وهو في ذلك إنما يصدر مباشرة عن مفهومي الفاعلية التاريخية والتطبيق لـ‹غادامير›. ولكنّه يتميز عنهما مع ذلك في نقطتين : أنّ «تفوق الأصل»، وما يعترف به ‹غادامير› من صمود الآثار الكلاسيكية، يبدوان لدى ‹ياوس› أهلا بأن يعلّقا على إنتاجية الفهم[3]. وبخاصّة، فإنّ النقد الذي يوجّهه ‹غادامير› إلى تجريد الوعي الاستتيقي باسم الكثافة الأنتولوجية للأثر، وباسم رسالة الحقيقة التي هي رسالته، إنما تؤدي به إلى تجاهل مفهوم النشوة الاستتيقية، الذي لا يمكن البتة فهمُه على أرضية الأشكال المتهافتة من الثّقافة الاستتيقية للقرن التاسع عشر، [164] ناهيك عن فهمه انطلاقا من استغلاله من قبل ثقافة الاستهلاك المعاصرة.

K. Stierle, *Text als Handlung* , Fink, 1975.- J.-M. Lotman, *Die* - (هامش الناشرين) Mardaga, 1997 *Struktur literarischer Texte*, Fink, 1972.- J. Mukařovský, *Kapitel aus der Poetik*, Suhrkamp, 1967; *Kapitel aus der Ästhetik*, Suhrkamp, 1970.- K.R. Koselleck / W.-D. Stempel, *Poetik und Hermeneutik*. E.Coseriu, «Thesen über Sprache. [1977-*Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe*, t. I-VIII, Fink, [1970 und Dichtung», *in* W.D. Stempel (éd.), *Beiträge zur Textlinguistik*, Fink, 1971. H. Blumberg, *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, 1973 (هامش المؤلّف).

1- انظر تحليل استتيقا التلقّي في *Temps et Récit III*، مرجع مذكور، ص. 243-259.

2- ترجمةً لمفهوم ‹ياوس› «*verstehende Geniessen*» (H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*، مرجع مذكور، ص. 9).

3- «يكون كلاسيكيا، بأخرة، ما يُحفظ لأنه إنما نفسَه يعني ونفسَه يتأول ؛ ما ينطق، إذاً، بحيث لا يرتد إلى مجرد إعلان عن شيء قد زال [...]. إن ما يتسمّى «كلاسيكيا»، ليس في حاجة أن يبتدئ بالنّصر على المسافة التاريخية : فهذا النصرُ، إنما يجيء به هو نفسه في توسط مستقر» (*Vérité et méthode*، مرجع مذكور، ص. 311 ؛ التّشديد من ‹غادامير›).

إن هذه المرافعة المناصرة «لنشـوة الفهم» لا تعارض التّأويلية الأدبية «لياوس» بإستتيقا «أدرنو» [Adorno] أقلّ مما تميز تلك التّأويليةَ عن تأويلية «غادامير»[1]. فعند «أدرنو» أنّ النّشـوة الاستيقية، قد أفسـدتها الثّقافةُ البورجوازيةُ تماما، إذ جعلت منها، تحت شكل الاستهلاك السلبي، التتمة الكاذبة لزهد الانتاج. إنّ زهدا إسـتيقيا لا يستدعي غير التفكّر لا الانتشـاء، هو وحده قادر، حسب «أدرنو»، عـلى الرّدّ على الأنـوار المضـادّة [anti-*Aufklarung*] للصّناعـة والثّقافة. ويجيب «ياوس» على «إسـتيقا السّـلبية» هذه، فيعارضها بوظيفة الأثـر الفني التّخريبية والتّربوية في آن، وذلك، تحديدا، باسم ما في النّشوة الاستيقية من عدم «قابلية التّرويض» اجتماعيا[2].

ولكـنّ النّشـوة الاسـتيقية لا يمكنها أن تسـتعيد مكانتهـا كتجربةٍ أصلانيةٍ إلاّ إذا ما أُرجعت إلى منابعها بواسـطة تاريخ تأويليّ حقيقيّ للانفعالات اللاّمبالية[3]. إنّ هذا التاريخ المفهومي للنشوة، الذي يستدعي «أوغستين»، بقدر ما يسـتدعي «غورجياس» و«أرسطو»، هو بالأساس تاريخ للوظيفة **التطهيرية** للفن، عبر البلاغة، والإنشـائية، ومقالات الدّفاع[4]. وهو يظهر ثراء التّجربة الاسـتيقية المغمـورَ، [165] وهي التّجربةُ التي تجمع بـين جَحْد [dénégation] العالم ونقله في الموضوع الجمالي، وبين التّمسـيف بـين الأدوار الاجتماعية والتّماهي اللّعبي مع البطل الخيالي، وبين قوّة العصيان وطاقة تدشين معايير جديدة للفعل.

وتبـدو أعمال «ياوس» اليوم هي الأقدر على سـدّ ثغرة هامّـة في الهرمينوتيقا، أعـني دراسـة الانفعالات اللاّمباليـة في علاقتهـا بالقصّة التخييليـة [fiction] والشّـعر. فيضيف معرَفُ النّشوة الاسـتيقية هكذا بُعدا جديدا، غيرَ لغويٍّ في المعنى الضّيّق، إلى الفهم السّـابق للعالم الذي تنغرس فيه كلّ المعارف. إنّ هذا المسـعى يخصّ الجدل الإبستيمولوجي من جهة كون مفهوم التجربة الاستيقية

1- Th. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, 1974. Trad. M. Gimenez *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1974.

2- راجع نقد استيقا «أدرنو» ضمن «هـ. ر. ياوس» *Ästetische Erfahrung und literarische Hermeneutik:*، مرجع مذكور، ص. 37-46.

3- راجع «هـ. ر. ياوس»، « la jouissance esthétique. Les expériences fondamentales de la poièsis, de l'aisthèsis et de la catharsis », *Poétique*، المجلّد 10، عدد 39، 1979، ص. 261-274 (راجع «ريكور»، *Temps et Récit III*، مرجع مذكور، ص. 255، الهامش 1).

4- حول الكثارسيس (*catharsis*)، راجع أدناه، ص. 221.

يعضّد أطروحة أولوية الحس المشترك [*sensus communis*] على المعرفة المفهومية وأولوية التواصل الاستتيقي على التوافق النظري.

ويمكن للتّفكر الهرمينوتيقي أن يخطر في مناطق أخرى من التجربة الإنسانية، ما أن يتسدى من جديد عيان العلاقات التي تنزع الموضعةُ [objectivation] وينزع التخصصُ العلميُّ إلى تمزيقها. تلك حالُ العلاقات بين السّياسة والإيثيقا ضمن كتاب «يواكيم ريتّر» [Joachim Ritter]، *Metaphysik und Politik, Studien zu Aritoteles und* Hegel [1] [الميتافيزيقا والسياسة، دراسات عن «أرسطو» و«هيغل»]. فـ«ريتّر» ينشُد أوّلاً استعادة الامتلاء الأصلي لمفهوم الإيثوس [*éthos*] الإغريقي، في قربه من فعل الإقامة ومن إلْف البيت، في ما وراء كلّ خَزلٍ في قواعد. [166] ثمة مغرسُ المفهوم الأرسطي للنّوموس [*nomos*]، والمفهوم الهيغلي للـ *Sittlichkeit*. وعلى هذا النحو كذلك ينبغي استعادة المفهوم العياني للبوليس [*Polis*]، في ما وراء خزله في الدولة، حتى نعطي للسياسة وسعها من جديد، دون الاقتصار على ممارسة السلطة. فالمدنية [*Politie*] الإغريقية تمسح في الواقع جملة العلاقات الحية داخل المدينة. وعلى نفس هذه الشاكلةِ يُخضِع «هيغل» الحق، بالمعنى الكنتي، لجملة المؤسسات الإيثيقية. هكذا يسترجع مفهوم البراكسيس مداه حياةً تُحكِم قواعدَها أعراف المجموعة[2].

يقدِّم «أرسطو» على هذا النّحو أنموذج فكر قد انقطع عن التبرير الأسطوري بواسطة الأصول وبواسطة القدامة، ويموقع، داخل تطور المؤسسات السّائرة نحو نضجها، المعيارَ العياني لصوابها. وفلسفةُ الحقّ الهيغلية، من جهتها، لا تقول غير ذلك : فعنده أيضا أن الإنسان واجدٌ واقعَه وحرّيتَه في عين الحياة، بمعنى المؤسسات «الإيثيقية».

1- J. Ritter, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Suhrkamp, 1969, 1972[2]، مقتطف منه : «"Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles », *in* O. Pöggler (éd), *Hermeneutische Philosophie*، مرجع مذكور، ص. 153-176 ؛ راجع O. Pöggler, «Die esthisch-politische Dimension der hermeneutischen Philosophie», *in* G.G. Grau (éd.), *Probleme der Ethik*. Alber، ص. 45-81. ولنفس المؤلف *Philosophie und Politik bei Heidegger*. Alber, 1972 (هامش المؤلف).

2- راجع J. Ritter, «"Politik" und "Ethik" in der praktischen Philosophie des Aristoteles"»، *Metaphysik und Politik*، مرجع مذكور، ص. 106-132.

إنّ هذا الاستدلال يعلّم [marque] لنا مساهمة التّاريخ التّأويلي لمفاهيم الإيثيقا والسياسة في شتى محاولات الفلسفة الهرمينوتيقية إعطاء الفرونيسيس [phronèsis]، والحس المشترك [*sensus communis*] ما به تشتدّ من جديد أمام المزاعم الإقصائية للمعرفة العلمية[1].[167]

ب. وفي مستوى ثان، تسعى الفلسفةُ التّأويليّةُ إلى الإجابة مباشرةً عن الاعتراض الذي مَفاده أنّ التّأويلية محدودةٌ بمفهوم يحبسها داخل مثالية لغوية. وهي تجتهد لبلوغ ذلك، في توسيع نفسها بأن تدمج في عملية الفهم والتّأويل المقطعَ [segment] التفسيري أو شبه التفسيري الذي تستخدمه العلوم الاجتماعية النقدية.

والحجة هي نفسها ذات وجهين، وجه خصامي، ووجه بنّاء.

فمن وجهة نظر خصامية فقط، يمكن للهرمينوتيقا أن تستظهر بأنّ نقّادها أنفسهم يعترفون ب الطّابع غير المكتمل للتفسير الموضوعي للأشكال النّسقية للتّحريف، كما أنجزه التّحليل النّفسي أو نقد الإيديولوجيات. فالتّفسير، في عين ما أقرّ به «هابرماس» و«آبل»، ينبغي له أن يكتمل في فهم جديد جدّ موسوط، هو من شأن تأويليةٍ موسّعة ومعمّقة. للعلوم الاجتماعية النّقدية إذاً أن تطمح في رفع الفهم إلى المستوى العلمي بتحويل المسافة المغرِّبة إلى اغتراب مراقَب (*kontrollietre Verfremdung*)[2]. إلاّ أنّه لن يمكن صيانةُ هذا الاستخدام النّقدي [168] للمَوْضَعة [objectivation] من السّقوط في الموضعة الدّغمائية إلاّ متى

1- حول استتباعات التأويلية في ميدان تفسير الكتاب المقدس واللاهوت المسيحي، راجع : M. Van Esbroeck, *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, 1968 ; Th. Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik. Eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Furche, 1968; O. Loretz/ W. Strolz (éd.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Herder, 1968 ; G. Stachel, *Die neue Hermeneutik. EinÜberblick*, Kösel, 1968 ; P. Fruchon, *Existence humaine et Révélation. Essais d'herméneutique*, Cerf, 1976 ; E. Biser, *Theologische Sprach-theorie und Hermeneutik*, Kösel, 1970; G.Ebeling, *Wort und Glaube*, t.II, Mohr/Siebeck, 1969. وحول تجديد الميتافيزيقا بالتأويلية، راجع E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, Herder, 1969 ; Th.M. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutik Vernunft*, Bouvier, 1972; L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, 1971; M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischpolitischer Traktat*, De Gruyter, 1970 (هامش المؤلف).

2- يحيل «غادامير» كذلك ضمن مساهمته في مجموع *Hermeneutik und Ideologikrik*، على هذه الفكرة «لهابرماس»، (H.-G. Gadamer, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik », *Hermeneutik und Ideologiekritik*) مرجع مذكور، ص. 66).

كفّ النّقد عن تصوّر نفسِه مجرّدَ نقيض لـكلٍّ علاقة ذات طابع تقليديّ مع الماضي. إنّ التسليم بأنّ التفكّر لا يعمل إلاّ عندما يزيح قناع المزاعم الخاطئة ويقوض دغمائية البراكسيس اليومية، هو رجوع إلى التعارض الساذج الذي تلقيناه عن الأوفكليرونغ، بين العقل والحكم المسبق. ولكنّ هذا الرفع الفائق للتفكّر الباحث دوما عن علاقات جوهرية يتعين حلُّها، والمتحلِّل من كلّ تقليدية، هو أحقّ بتهمة المثالية من القول بالتّوسّط الكلّي للفهم اللّغوي.

وفي هذا الصدد، فإنّ حالة التّحليل النفسي حالةٌ مفردة. فمن جهة لا يمكن للهرمينوتيقا إلاّ أن تُصادق على التّأويل الذي يعطيه «أبل» و«هابرماس» للميتاسيكولوجيا الفرويدية، أعني كونها تمثل فقط شبه تفسير للظواهر، وأن هذه يتعين وصفها كحالات من النزع النسقي للرّمز، وأن إعادة الترميز تمثل غائية العملية برمتها[1]. ولكنّ الأنموذج التّحلينفسي، حتى إذا ما وصفناه هذا الوصف، يستحقّ النّقد لسببين. فمن جهة نوشك أن نحمّل التفكّر النّقدي كامل ثقل مسعى تفتيت الأفهام الخاطئة النّاتجة عن تواصل كاذب ؛ فينزع الأنموذج التّحلينفسي ساعتها إلى تعضيد امتياز التّفكر في اتجاه مثالي. ومن جهة أخرى، فإنّ الأنموذج يعطي للأطبّاء الدّور المشّط لخبراء مفلتين من رقابة التواصل الاجتماعي. وعند هذا الطّور، يصبح تدخُّل [169] الكفاءة التّحلينفسية في تصحيح اختلالات التّواصل عاملا مشوّشا في التّبادل الاجتماعي. ويتعيّن، أمام هذين الخطرين، التّذكير، من جهة، بأنّ «طموح الهرمينوتيقا يظل وسيظل أن تدمج في وحدة التّأويل اللّغويّ للعالم ما ينعطي على أنّه غير مفهوم أو غير كلّي، وعلى أنه مدرَك للعارفين فقط»، وبأنّ «فصل التّفكر عن البراكسيس يبدو مقتضيا لانحراف دغمائي يلحق كذلك مفهوم التفكر المحرر»[2]. ومن جهة أخرى لا بدّ من التذكير بأنّ الوضعية التأويلية الأصيلة تصدر عن علاقة بين شركاء اجتماعيين لا يمكن ردُّها إلى علاقة المريض والطبيب. فمن المهمّ إذاً عدم الخلط بين لعبتي اللّغة اللّتين للتّفكّر التّأويلي

1- راجع نقد ميتاسيكولوجيا «فرويد» ضمن ي. هابرماس، *Connaissance et Intérêt*، مرجع مذكور، ص. 278- 304.

2- راجع :

H.G. Gadamer, « Replik »، مرجع مذكور، ص. 291 وص. 310 (هامش المؤلف) ؛ الترجمة [الفرنسية] : Réplique à « Herméneutique et critique de l'idéologie », L'Art de comprendre, Ecrits I، مرجع مذكور، ص. 153 وص. 168 (هامش الناشرين).

وللتفكّر التّحلينفسي. وفوق ذلك، فإن الميل إلى تصور كلّ فشل للحوار، ضمن رطانة العُصاب [névrose]، يوشك أن يستبدل بالصراع المشروع بين الآراء، طبَّ أعصاب اجتماعيٌّ [psychiatrie sociale] قد يذهب إلى عين الضدّ من مشروع التحرير، مادام الخصم سيصبح مريضا يتعين علاجُه، وإذاً، إخضاعُه للسلطة الطبية. وهو ما ينبغي التّذكير، ضدّه، بأنّ العلاقة مريض/طبيب لا تكون صحيةً إلاّ متى أسلم المريضُ نفسه إراديًّا للعلاج الطبي من مرض يَعترف به ومن أجل مساعدةٍ يرجوها.

ولكنّ التّأويلية، عندي، لن تصون مصداقيتها إلاّ متى لم تقتصر على هذه الخصومة وتجاوزت تكرار الإثبات شبه التعزيمي [quasi incantatoire] لكلّيتها[1]. ولكنّها [170] لن تقيم دليل صلاحيتها في المناطق التي لا يُجرَى فيها المعنى قصديا إلاّ متى أظهرت عيانيا كيف أنّ التّفسير يندرج بين فهم بدئي قريب من الفهم الذي يجري في المحادثات اليومية، وفهم ختامي رفيع التوسّط. ولقد بيّنّا، من قبل، أعلاه، من خلال قراءة على النقيض من أثر «غادامي»، أنّ كلّ مقولة من المقولات الرئيسة للتأويلية التاريخية - التقليديّة، الفاعليّة التّاريخية، انصهار الآفاق - تستدعي لحظة نقديّة تكميلية: التّطبيق، المسافة التّاريخية، جدليّة السّؤال والجواب. يبقى أن نستدلّ على القيمة الاستكشافية لهذه العلاقة الجدليّة في المجالات الدقيقة التي يمكن للتّمفصل بين الفهم والتفسير أن يغرِّض بما هو كذلك.

وقد اجتهد مؤلِّف هذه المحاولة في توسيع الثّغرة التي فتحتها هذه القراءةُ لـ«غادامير»، وإقامة رباط جدلي قريب بين «الانتماء» الذي يكون به المؤوِّل متضمَّنا في مجال بحثه وبين «التماسف» الذي يمكّن إجراءاتِ التّفسير، وبعامّة الموقفَ النقديَّ من كلّ مضمون منقُول [إلينا][2]. وهو يجتهد لهذا الغرض في

1- إنّنا هاهنا بمحضر تصحيح لطيف ولكن حقيقي من «ريكور» للكيفية التي «يردّ» بها «غادامير» على النقد الهابرماسي للتأويلية. وتؤكد بقية المقال مزيد بعده عن تأويلية «غادامير».

2- «ب. ريكور» P. Ricoeur, « Qu'est-ce qu'un texte ? Expliquer et comprendre », in *Hermeneutik und Dialektik*، مرجع مذكور، II، ص. 181-200 [أعيد نشره في *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 137-159 (هامش الناشرين)]؛ *De l'interprétation. Essais sur Freud*, Seuil, 1965 ; *Le conflit des interpretations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969 ; *La Métaphore vive*, Seuil, 1975. ويمكن تقريب هذه المؤلفات من مؤلفات بعض الكتاب الفرنسيين الذي لا ينتسبون إلى التقليد التأويلي: E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1961 ؛ ولنفس المؤلف *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, Martinus

أن يوازي بين [171] الوضعية الإبستيمولوجية السائدة في دوائر بحث تختلف اختلاف التّحليل النّصي والمعرفة التاريخية ونظرية الفعل.

وإنّ تضايف هذه الإشكاليات الثلاث لَلافتٌ فعلا.

فالتّحليل النّصي، إذا ما اعتبرناه بمعزل، يرجع بالتأويلية إلى أرضها الأولى، أرض التفسير والفيلولوجيا. وهو في هذا المعنى علامةٌ على حدٍّ للمشروع الهرمينوتيقي بـ«وجود من أجل النّص»، إذا ما استبحنا عبارة «غادامير»[1]. ولكنّ الهرمينوتيقا، وقد رأينا ذلك، تنافح عن طموحها إلى الكلّية انطلاقا من تجربة مثالية. إلاّ أنّ التجربة النّصية هي إحدى هذه التجارب المثالية، بفعل التأثير المهيمن الذي تمارسه في فرنسا البنيويةُ. فهذه قد خلقت وضعيةً جديدة تثير إعادة تقييم كاملة للعلاقات بين التفسير والفهم[2]. وفعلا فقد ظهرت مفاهيم جديدة للموضعة والتّفسير، لا تدين بشيء لنقل منهج علوم الطبيعة إلى حقل العلوم الإنسانية، مثلما كان الأمر زمن «ديلتاي». وترتبط هذه المفاهيم بالأنموذج السيميولوجي الجديد الذي امتدّ على التّوالي من الصوتمية إلى علم الدّلالة المعجمي، ثمّ إلى وحدات لسانية أشدّ تعقيدا من الجملة، من قبيل النّصوص الأدبيّة، والأساطير، والفولكلور، والرّوايات. ويَستخدم هذا الأنموذجُ السّيميولوجي المواردَ المنطقيَّة التي لمفهوم بنيةٍ يمكن بحسبه لمجموعة من العلامات أن تقطّع إلى عدد متناه [172] من الوحدات القاعدية التي تحدُّها فقط قيمُها التّعارضية، والتي يجوز أن تولَّد بموجب تشكيلةٍ من التّوافقات المنظَّمة كامل أنواع التّظاهرات اللّسانيّة. أمّا في ما يخصّ التّحليل النّصي في المعنى المخصوص، فإنّ تطبيق الأنموذج السيميولوجي ينزع إلى رفع النّص إلى منزلة الوحدة المستقلّة، التي تسيرها أدلّة تشتغل في مستوى يمكن مقارنته بمستوى النّحو العميق وتعبّر عن نفسها عند سطح النّص بشتى آثار المعنى. وهكذا فإنّ معرَف قصد المعنى، بما هو دلالةٌ يستهدفُها الكاتب ويخمّنها القارئ، يُلفي نفسَه مستبعَداً من

Nijhoff, 1978 ; H. Maldiney, *Aitres de la langue et demeures de la pensée*, L'Âge de l'homme, 1975. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963 ؛ ولنفس المؤلف *Marx*, 2vol., Gallimard, 1976. وفي نفس هذا الاتجاه، راجع في اللغة الإنغليزية Ch. Taylor, *Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, 1964 (هامش المؤلف).

1- انظر أعلاه، ص. 136 وما يليها.

2- انظر أعلاه، ص. 29.

حقل التّحليل. وإذ تلتحقُ البنيويةُ على هذا النحو بنقد نيتشـويّ ما، مسـتنِدةً إلى تأويلٍ ماركسيٍّ، هو نفسـه بنيوي، كتأويل «ألتوسير» [Althusser]، فإنها تبدو للجمهور العريض بمثابة المسـاهمة الكبرى في «موت الذّات» التي يشخّصها، من جهة أخرى، كتاب *L'archéologie du savoir* [**أركيولوجيا المعرفة**] «لميشـيل فوكو» Foucault [1].

لا تسـتطيع الهرمينوتيقا، في مواجهة التّحدّي السّيميولوجي، أن تقتصر على تقريـر أنّ النصّ في ذاته هو تجريدٌ مقتطعٌ من العمليّة الملموسـة والكاملة التي تشـمل الكاتب والنصّ والقارئ. لا بدّ لها أيضـا أن تبيّن ما الذي يجعل تجريد النّص ممكنا، وما الذي يشرع اللّجوء إلى تفسـير من النّمط السيميولوجي. وفي مـا يبدو لي، فإنّ إجـراءات التجريد والموضعة تنتج عن عـين وضع الكتابة - وبعامّـة [هي تنتج عن] وضع القيد [inscription]، بالنّسـبة إلى الكلمة الحيّة. وفعـلا فالكتابة لا تُرجَع أبـدا إلى التّثبيت المادّي للخطـاب؛ فهذا التّثبيت هو شرطُ ظاهـرةٍ أكثـرَ جوهريـةً، وهي ظاهـرةُ اسـتقلال النص. هو اسـتقلالٌ ثلاثي: اسـتقلال عن قصد الكاتب، وعن الوضعيّـة الثّقافيّة وكلّ المحدِّدات الاجتماعيـة لإنتاج النّـص، [173] وأخيرا عن المتقبّـل الأوّلي[2]. وهو ما يدلّ على أنّ النـصّ لم يعد يتطابق مع ما أراد الكاتب قولَـه ؛ فللدّلالة اللّفظية وللدّلالة الذّهنيـة قَدَران مختلفان. وتقتضي هذه الجهة الأولى من الاسـتقلال إمكانيةَ أن يُفلِـتَ «أمر النّـص» من الأفق القصديّ المضيَّق لكاتبـه وأن يفجّر عالمَ النصّ عالمَ كاتِبه[3]. ولكنّ ما يصدُق على الظّروف السـيكولوجية يصدق كذلك عـلى الظّروف الاجتماعية، ومن كان مسـتعدّا للقضاء عـلى الكاتب هو أقلّ اسـتعدادا للقيام بنفس العملية ضمن النظـام الاجتماعي ؛ فخاصّية الأثر الفنّي، والأثر الأدبي، بل خاصّية الأثر وكفى، هي في كلّ المواضع التّعالي عن ظروف إنتاجها السيكولوجية - الاجتماعية المخصوصة، والانفتاح بذلك على سلسلة

1- «م. فوكو»، *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969

2- راجع : *Du texte à l'action* ,« De l'interprétation »، مرجع مذكور، ص. 31 وأعلاه، ص. 37، 91، 109.

3- راجع : *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 168 : «ما يتعين فهمه [...] ليس هو بادئا من يتكلم من وراء النص، وإنما ما يُتكلَّم عنه، أمر النّصّ، أي هذا الذي كالعالم الذي كأنّما يعرضه الأثر قدّام النّص» (التّشديد من «ريكور» ؛ راجع أدناه ص. 240 وما يليها). انظر حول هذا الموضوع D. Frey, *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, PUF, 2008 (De la « chose du texte » (Gadamer) au « monde du texte » (Ricœur))، ص. 241 وما يليها.

لا متناهيــة من القراءات التي تتنزل هي نفســها ضمن ســياقات اجتماعية ثقافية لا تنفكّ تختلف. وباختصار، فإنه من شــأن الأثر أن يخرج عن ســياقه، ســواء أكان ذلك من النّاحية الاجتماعية أم كان من النّاحية السّــيكولوجية، وأن يقدر على إعادة التنزّل تنزّلا آخر ضمن سياق، وهو ما ينجزه فعل القراءة. وينتج عن ذلك أن لا قِبل بمعاملة توسّط النصّ كامتداد للوضعية الحواريّة. ذلك أنّ مخاطَــب الخطــاب في الحوار يعطيه اللّقاءُ مســبّقا. أمّا مع الكتابة، فالمرسَــل إليه الأصليُّ يتمّ تجاوزه، والأثرُ يخلُق لنفســه، في ما أبعد من المرسل إليه الأصلي، [174] تلقّيا من المفترض أن يمتدّ إلى كلّ من يحسن القراءة[1]. وإنّه ليمكننا أن نــرى في هذا التخلّص [من قيد المرسَــل إليه الأصلي] الــشّرط الأكثر جوهريةً للاعــتراف بوظيفة نقديــة في قلب التّأويل. وفي هذا المعنى، فالمباســفةُ تنتمي إلى التوسّــط عينه. لا يمكننا القولُ إذاً إنّ المرورَ بالتفســير مقوّض للفهم البيذاتي، بل هو توسُّــط يتطلّبه الخطابُ نفسه ما إن تتمّ مخارجته [extérioriser] بعلامات خارجية، وترسيمُه ضمن «أدلّة [codes] أدبية».

ولكنّ نظريةَ النص ليست الإطار الوحيد الذي يمكن فيه أن يغرَّض جدلُ التفســير والفهم بما هو جدلُهما. فنظرية النصّ ليســت، بالنســبة إلى أنثروبولوجيا فلسفية، سوى أحد «المواضع» التي يمكن فيها لهذا الجدل أن يغتني.

ونظريّــة التاريــخ هي ثاني هــذه المواضع. فهاهنــا أيضا يتطلّــب التّعارضُ بــين الوضعانية والوضعانيــة المضادّة مقاربة أكثر جدليــةً للعلاقات بين الفهم والتّفســير. إنّ الحجج التي وجّههــا «دراي»، و«دانتو»، و«منك»، إلخ. ضدّ المنوال الهمبــلي [modèle hempelien]، تلتحق بحجج الهرمينوتيقــا الديلتاوية[2]. ولقد أثيرت بعدُ اســتعادة هذه الخصومة في اللغة الإنغليزية ضمن الفلســفة التّأويلية القاريّــة. ولكنّ المناقشــة تكاد لا تلامس المشــكل المتعلّــق بمعرفة كيفية تمفصُل البحث [*inquiry*] التّاريخي – الموضوعي والتّفســيري – على الفهم الذي [175] ســيكون المؤرّخُ من دونه عاجزاً عن خلع أدنى دلالة على الظواهر التي

1- راجع «هـ غ. غادامير»، *Vérité et méthode*، مرجع مذكور، ص. 414 : «وإن شئت فقل إنّ ما تمّ تثبيته كتابيا قد ارتفع في أعين جميع الناس إلى دائرة من المعنى يساهم فيها كلّ من يحسن القراءة».

2- L. O. Mink, «The autonomy of historical understanding», in W. H. Dray, *Philosophical Analysis and History*, Harper & Row, 1996، ص. 160-192.

يصف والتي يفسّر. ولعلّه ينبغي البحثُ، داخل النشاط السّردي عينه، عن تمفصل التّفسير والفهم[1].

سنتوقّف أكثر عند «الموضع» الثالث، موضع نظرية الفعل. وهاهنا تلتقي الهرمينوتيقا على غير موعد مع تيار من الفلسفة التّحليلية متحدّر من «فيتغنشتاين» ومن «أوستين». والتّوازي بين الوضعيّتين، في هذا الصّدد، على درجة من الإفادة مخصوصة. فلقد تعارض، بفعل ثُنائية شبيهة بتلك التي أقاومها في المستوى النّصي، معسكرٌ ذو نزعة قصدية ومعسكرٌ ذو نزعة سببية. فأمّا أصحاب الموقف الأوّل فإنه لا يمكن عندهم ردّ اللعبة اللّغويّة [jeu de langage] الحاوية للعبارات الدّالة، من قبيل الفعل، والقصد، والدافع، والفاعل، إلخ. إلى اللّعبة اللّغويّة الحاوية لعبارت الحركة، والسّبب، والسلوك. ولكنّ هذه النّزعة الثّنائية أمر لا يحتمله العقل بقدر ما لا يحتمل ثنائية الفهم والتّفسير النّصي[2]، وذلك لسببين، أوّلهما أنّ الفعل يتوزّع بحسب سلّم متّصل من الحالات المتراوحة بين الدّافعية العقلية ودافعية نَزَقِيّة [pulsionnel] حيث تكون الدّوافع أسبابا بالمعنى الأرسطي للكلمة. وينبغي أن يُقال من بعد ذلك أن لا دافعَ له قيمةٌ تفسيرية إذا لم يكن كذلك سببا. وفي هذا الصّدد، لعلّ فينومينولوجيا لعالم الحياة، غيرَ مألوفةٍ لدى فلسفة تحليلية، تكون وحدها مؤهّلةً عند هذا الحدّ، لأن تبيّن لنا المعنى الذي يمثّل فيه الجسد الخاص، في المستوى الأنتولوجي، الجذر المشترك لنظام السّببية ونظام الدّافعية، وإذاً، الجذر المشترك للتّفسير والفهم[3]. ويوفّر لنا الفحصُ عن الظّروف التي يُدرَج فيها فعلٌ ما في العالم، حجّةً أحسمَ ضدّ الثنائية الدلالية والإبستيمولوجية. يقترح «هـ فون ورايت» [H. von Wright] في كتابه *Explanation and Understanding* إعادة صياغة لشروط التّفسير، من جهة، ولشروط الفهم، من جهة أخرى، تسمح بتركيبها معا ضمن معرف التدخل القصدي في العالم[4]. إنّ إعادة صياغة شروط التّفسير تصدر عن نظريّة المنظومات وعن تحليل صارم للفرق بين الشّرط الضّروري

1- راجع «ب. ريكور»، *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 137-313.

2- انظر أعلاه، ص. 35 وما يليها.

3- لقد أطنب «ريكور»، في كتابه *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950) في تحليل التميز بين السّبب والدافعية في سياق الحديث عن فعل «الجسد الخاص» أو فعل الذات (الذي يسمى كذلك «الجسد – الذات»)، مقابلا لـ"جسد – الموضوع"، الـ"مُمَثَّل". راجع مثلا ص. 64.

4- G. H. Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell University, 1971 (2004) (هامش المؤلف).

والشّرط الكافي. وأمّا إمكان الفعل، فيسوّغه اعتبار شروط عزلِ منظومةٍ ما خاضعةً للتّحليل السّابق. فنحن نتعلّم عزلَ منظومةٍ ما عندما نجعلها تتحرّك. ذلك ما نفعله عندما نحمل على التناسب فعلا يمكننا أن نفعله - «فعلا بدئيا» في معنى «دانتو»- مع الحال الأصلية لمنظومة ما[1]. هكذا يتدخّل فاعلٌ في مجرى الأشياء. فالتّدخُّل هو الموضع الذي يتقاطع فيه فهم قدراتنا على الفعل مع تفسير المنظومات الحقيقية. فتبدو ثنائيةُ النّزعة الذّهنية والنّزعة الفيزيائية ناتجةً عن عدم معرفة بالفعل الإنسانيّ في العالم. وينتج عن منوال التّدخّل أنّ العلوم الإنسانيّة [177] تتطلّب وضعا إبستيمولوجيا مخصوصا يستخدم تفسيرا شبه ثيولوجي وتفسيرا شبه سببي. هكذا يبرَّر الوضع المعقَّدُ للتّفسير في العلوم الاجتماعية وخاصّة في التّاريخ، بحيث لا يمكن ألاّ نندهش من تلاقي هذه الاستنتاجات مع استنتاجات «كارل أوتو آبل» بخصوص وضع شبه التّفسيرات في نقد الإيديولوجيات. لذلك يعترف «فون ورايت» من ناحيته، في الفصل الأوّل من كتابه، باستمرار «تقليديْ» البحث العلمي اللّذين يربط أحدَهما «بغاليلي»، والآخر «بأرسطو»[2]. فليس غريبا بعد هذا أن تلتحق محاولتُه الخاصّة تحديدَ مواضع التّقاطع الإبستيمولوجية بين هذين التّقليدين بمحاولة قسم من الهرمينوتيقا ما بعد الهيدغريّة.

ويترتّب على هذا التّحليل الثلاثي أنّ الفهم والتّفسير لا يتعارضان تعارض منهجين. وإذا ما تكلّمنا من دون تجوّز، كان التّفسير هو وحده منهجيا. والفهم هو اللحظة اللامنهجية التي تسبق التفسير، أو تصاحبه وتختمه، وفي هذا المعنى يلفّ الفهمُ التفسيرَ. وفي المقابل يبلور التّفسيُر تحليليًّا الفهم. كذلك هو الإسقاط الإبستيمولوجي لتلازم أعمقَ أنتولوجياً بين انتماء كياننا إلى الكائنات والتّماسف الذي يجعل كلّ موضعةٍ ممكنةً، وكل تفسير وكلّ نقدٍ ممكنين.

ج. إنّ هذه الملاحظة الأخيرة تمهّد للمستوى الثالث. وهو يهم الطّابع الترنسندنتالي لتفكّر الهرمينوتيقا في خطابها المخصوص.

1- راجع A. Danto, "What we can do", *Journal of Philosophy*, 60 (1963)، ص. 435-445.

2- انظر G. H. Wright, *Explanation and understanding*, Cornell University, 1971 (2004)، ص. 170.

[178] لئن لم تكن الهرمينوتيقا إبستيمولوجيا مضادّة، وإنّما تفكّرا في الشروط اللاإبستيمولوجية للإبستيمولوجيا (المستوى الأوّل)، بل وحتى لئن كانت تستدعي طورا تفسيريا، ولحظة نقدية، تعطي منزلة إبستيمولوجية للفهم (المستوى الثّاني)، أفلا ينبغي عليها أن تضطلع لنفسها بذلك النّوع من العلمية الذي ارتبط، منذ المثالية الألمانية، بالحجج الترنسندنتالية؟ ذلك ما يدعونا إليه «ر. بوبنر» من بين كثيرين، في مقال جعل له تحديدا عنوان: «Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik»[1]. فالتأويلية هي في الواقع تفكّر في «افتراضات كلّ فهم للعالم، وإذاً في شروط إمكان المعارف التي تقوم على هذا الفهم. وفي هذا المعنى، فهي ترنسندنتلانيةٌ [transcendantalisme]، ولكن من جنس خاص، كما بين ذلك «آبل» بمقابلته بين القبليّ الجسديّ والاجتماعيّ وبين قبليّ الوعي[2].

ولكنّ هذا التّقريب يصير مُضِلاً إلى أبعد الحدود متى سهونا عن الفرق العميق بين ما في صلب الترنسندنتلانية من ادّعاء إعطائها ذاتا إبستيمولوجيةً ما الإشفافَ لنفسها، وكذلك منظومةَ شروط إمكان كلّ المعارف (بما في ذلك المعرفة بالنّفس)، وبين الاعتراف، الجوهريّ في الهرمينوتيقا، بعدم السّيطرة على شروط كلّ خطاب وبعدم شفافيته لها. إنّ تاريخية هذه الشروط تتمثل تحديدا في استحالة التّفكّر الكامل.

[179] وفي هذا المعنى يمكن لـ«غادامير» أن يقول في بداية جوابه «*Replik*» : «إذا كانت الهرمينوتيقا هي الـ *Verständigung*، فإنّه من العسير مع ذلك أن نتّفق حول الهرمينوتيقا، وعلى الأقلّ طالما ظلّ النّقاش محكوما بما لم يُجلَّى من مفاهيم العلم، والنّقد، والتّفكر»[3]. فالأطروحة القصوى للهرمينوتيقا الفلسفية هي أنّ هذا الجلاء لا يمكن أن يُستكمل. فالتّأويليةُ هي لا محالة أكثر من فنّ؛

1- R. Bubner, "Über die wissenschaftstheoretische Rolle der Hermeneutik"، ضمن *Dialektik und Wissenschaft*، ص. 89-111 (مرجع مذكور من قبل، انظر أعلاه ص. 141، 144).

2- ك. أ. آبل، K.O. Apel, "Szientistik, hermeneutic, Ideologiekritik", in *Transformation der Philosophie*, t. II، مرجع مذكور، ص. 99.

3- H.-G. Gadamer, « Replik »، ص. 283 (هامش المؤلف) ؛ راجع «Réplique à "Herméneutique et critique de l'idéologie"», *L'art de comprendre. Ecrits I*، مرجع مذكور، ص. 147 (هامش الناشرين).

هــي نظرية فنّ [*Kunstlehre*][1]. وبما هي كذلك، فإنها تنتســب إلى الفرونيسيس [*phronèsis*]، التــي تتجــاوزُ كلّ تقنية [*techné*]. هي تلــفُ إذاً معرفةً من صنف تفكّــري. ولكنّ التّفكّر لا قبل له بأن يصبح بمقام الكلّ من هذا النّشــاط النّظري. ليس هو أبدًا إلاّ المقطع النّقديَّ من عمليّة جامعةٍ لا تقطع أبدا روابطُها مع فهم قبل-علمي للعالم تحمله مجموعةٌ لغويةٌ («*Gesprächsgemeinscheft*»[2]). وإنما بهــذا الفهم يتعلّق، في المقام الأخير، ادّعــاء الكلّية، مادام لا يمكن وضع أي حدّ لتواصليّة الفهم.

ولعلّ اســتحالة التفكّر الجامع [total] هذه تفسّر كون الفلســفة التّأويلية أحسَّ بتاريخها من أيّ فلســفة أخرى. فمن اللاّفــت أنّ عددا قليلا من عروض الفلســفة التّأويلية [180] يغفل عن الابتداء بتاريخ للمســألة التّأويلية[3]. لا شكّ أنــه يمكننا أن نجد لهــذا التّاريخ معنى موضوعيا، وغائيــةً «واضحةً بذاتها»، هــي غائية تجذّرٍ وارتفــاع إلى الكلّية مُتنامين، انطلاقا مــن طور أوّل اقتُصرت

1- انظر *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 78 : (مع «شلايرماخر») «ولدت الهرمينوتيقا من ذلك المجهود في رفع التفسير والفيلولوجيا إلى مرتبة *Kunstlehre*، أي [إلى مرتبة] تكنولوجيا لا تقتصر على مجرّد جمع عمليات ليس ما يربط بينها».

2- H.-G. Gadamer, « Replik »، ص. 289. وفي مقال «Réplique à "Herméneutique et critique de l'idéologie"» ترجمت هذه العبارة بـ «مجموعة حوارية [communauté dialogale]» (هامش الناشرين).

3- N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Scheiermacher*, Philosophia, 1968. ولقد كان عمل «ديلتاي» الشهير، الـ Preisschrift لسنة 1860 – *Leben Schleiermachers* الذي لم ينشره M. Redeker إلا في سنة 1966 (*Gesammelte Schriften*, Vandenhoek & Ruprecht, t. XIV, 2) [وظهرت نشرته الأولى لدى Reimer سنة 1870 (هامش الناشرين)]، تاريخا للتأويلية بعدُ. كما نشير إلى مختصر 1900 *Die Entstehung der Hermeneutik* (*Gesammelte Schriften*, t. V، ص. 317- 338 [in « La naissance de l'herméneutique », W.Dilthey, *Écrits d'esthétique*، يليه *La Naissance de l'herméneutique*, S. Mesure(éd), trad.D. Cohn et E. Lafon, Cerf, 1995، ص. 291-307 ؛ وثمة ترجمة هي أقدم ولكنها تشمل تتمات مأخوذة من «المخطوطات» : « Origine et développement de l'herméneutique », *in* Dilthey, *Le Monde de l'esprit*, trad. M. Remy,t.I. Aubier، ص. 319-340 (هامش الناشرين)] -H.-G. Gadamer، مقال: « Hermeneutik », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter (éd.), Schwabe, 1974 ؛ ولنفس المؤلف : « Hermeneutik », in *Contemporary Philosophy : A Survey*, R.Klibansky (éd.), La Nuova Italia, 1969,p. 360-372 – O. Pöggeler, « Einführung », in *Hermeneutische Philosophie*، مرجع مذكور، ص. 7-71. كما يمكن أن نجد في O. Pöggeler/G. Boehm, *Seminar.Philosophische Hermeneutik*، مرجع مذكور، سلسلةً من المقتطفات التي كتبها مؤلفون ينتمون إلى "ما قبل تاريخ التأويلية الرومنتيقية"، وإلى "التأويلية الرومنتيقية وإلى «ديلتاي» ومدرسته، وأخيرا التي كتبها بعض المعاصرين ومنهم «هـ ليبس» [H. Lipps]. راجع كذلك R.E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Diltey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969 ; E. Coseriu, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, TBL-Verlag, I, 1969, II, 1972 (هامش المؤلف). ولنضف في الختام تاريخ التأويلية التي عرضها «ريكور» نفسه في *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 75-100 ! (هامش الناشرين).

فيه التأويلية إلى مجموع من القواعد العملية المشتتة في الميادين الثّلاثة للتفسير الكتابي، وللفيلولوجيا الكلاسيكية وفقه القضاء، فطور ثانٍ ارتفعت فيه التّأويليةُ إلى [181] تفكّر إبستيمولوجي في الفهم عامّةً، وأخيرًا إلى طورٍ ثالث تَتفكّر فيه التأويليةُ نفسَها كفلسفةٍ تأويليّةٍ، وتنغرس فيه الإبستيمولوجيا في الأنتولوجيا. ولكنّ غائيةَ تاريخ الهرمينوتيقا هذه، وهي لا تختلف كثيرا عن الغائية التي تُفصح عنها مدارسُ فكريّة أخرى في تطوّراتها، لا تُمثّل التّاريخية العميقة للهرمينوتيقا، أعني أنها تنتمي هي نفسُها لتاريخ للفكر ليس تامّ الشّفافية لنفسه. لذلك لا يرتدُّ هذا التّاريخ إلى سيرةٍ ذاتية لحركة ما، بل يمثل بلا شك تأويلاً هرمينوتيقيا لتاريخها المخصوص. لا أحد بمقدوره أن يعترض على أن تكون الهرمينوتيقا قد ولدت عندما فقد التقليد من قوته المعيارية، منذ عصر الإنسانويين و«لوثر»، ثم في زمن الأوفكليرونغ [*Aufklärung*]، والرومنتيقية، ولا أن تكون إعادة صياغتها الهيدغرية وما بعد الهيدغرية معاصرة لأزمةٍ في انتقال الثقافة أعمقَ، اجتمع عليها الألقُ الثّقافيُّ للعلم والتظنّنُ الذي بثّه «ماركس» و«نيتشه» و«فرويد» في قلب الثقافة الحديثة[1].

وينضاف إلى خاصّية التناهي هذه التي تطبع «وضعية» الهرمينوتيقا – والتي يتقوم بها إذاً وَجْدانها* [*Befindlichkeit*]، خاصيةٌ ثانيةٌ من التّناهي، مخصوصةٌ «بخطابها»، وإذاً قائمةٌ في صلب فهمها [*Verstehen*] المخصوص : أنّ الفلسفة التّأويليةَ لا يمكنها أن تُفلت من تاريخ الميتافيزيقا.[2] وإذ [182] تلحُّ في تأكيد الطّابع الترنسندنتالي لتفكّرها، فهي تنخرط ضمن فلسفات الذّات ؛ وإذ

1- حول «روّاد التظنن» هؤلاء، انظر أعلاه ص. 28.

* الوَجْدان [مصدر قياسي] وليس الوجدان، تمييزا لمعنى كيفية وجود النفس [كيف أجد نفسي، كيف أستشعر نفسي في الوضعية التي أنا فيها] عن الوجداني الذي يشير إلى ما يجده المرء من نفسه باطنياً وحدسيا. وأما الوَجدان فهو استشعار الوضعية على نحو ما سأل عنه «ابن رشد» معاصره «محي الدين ابن عربي». جاء في الفتوحات : "دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها «ابن رشد»، وكان يرغب في لقائي لما بلغه ما فتح الله به علي في خلوتي وأنا (آنذاك) صبيٌ. فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إليّ محبّةً وإعظاماً، فعانقني وقال لي : نعم! قلت له : نعم وقال لي : كيف وجدتم الأمرَ في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت : نعم ولا، وبين نعم ولا... تطيرُ الأرواحُ من موادّها والأعناق من أجسادها! فاصفرَّ لونُه". فإنّ وَجدان «ابن رشد» من وضعيته بعيد عن وِجدان المتصوف في خلوته أي في غياب موانع رؤيته [المترجم].

2- يتملك «ريكور» هنا المعجم الهيدغري، راجع عنوان الفقرة 9 من «م. هيدغر»، *Sein und Zeit* ("Das Da-sein als Befindlichkeit" : "Le Da-sein comme affection", *Être et Temps*)، مرجع مذكور، ص. 113. كما أنّ الفقرة 31 من *Sein und Zeit* تخصص الـ Da-sein على أنه *Verstehen*، أي كفهم (*Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 118).

تعالج الفرقَ بين علوم الروح وعلوم الطبيعة، فهي تتموقع ضمن إرث الفلسفة الهيغلية للروح الموضوعي ؛ وإذ تحاول أن تربط إنتاجات الروح بتعبيرات الحياة، فهي تنضوي ضمن تأليفية ربما كانت مُحالة بين فلسفة الروح وفلسفة الحياة ؛ وإذ تضيف المؤجد [*Dasein*] إلى الفهم التّاريخي للعالم، فلعلّها ما تزال حبيسة أنثروبولوجيا فلسفية تجمع بين إراث كلّ من «كَنْت» و«هيغل» والرّومنتيقية، وتلخّصها دون أن تقوّضها[1]. ما كان ليكون لـ *Kehre* [منعطف] «هيدغر» من معنى بغير هذا الاعتراف[2]. وأما الفلسفة الهيدغرية اللاحقة على الـ *Kehre* وعلى محاولاتها المتلاحقة إعادة تفكّر الأنتولوجيا، ثم التّعالي عليها لفائدة تفكير يكون على مقرُبة وبُعد من الشّعر [poétiser]، فإنها تشهد أننا لم نغادر أبدا التّقليد النّظراني للفلسفة الغربية، وأنّ «تقويضها» لا يمكن أن يكون غير كيفية أشدّ أصلانية في تفكّر ما تفكّره هذا التقليد[3].

[183] هو ذا السّبب العميق لجدل الهرمينوتيقا مع تاريخها. فهذا الجدل ليس تصديرا زمنيا لمهمة لازمنية. هو صراع داخل وعي تناهيها، من أجل التصريح بافتراضاتها الضمنية، بلامقولها المخصوص، وهي تعلم، في هذا الصدد، أنّ تفسيرا جامعا هو أمر محال. إنّ تناهي التّأويل الذي يلحق قول الهرمينوتيقا في ذاتها هو، بأخَرة، ما يمنع هذا القول من أن يكون بمثابة الفلسفة الترنسندنتالية.

5. المواجهة بين الهرمينوتيقا والفلسفة التّحليلية

لقد عينّا لأنفسنا مهمّتين في هذا الإخبار: تفكّر شروط إمكان خطاب الهرمينوتيقا المخصوص وافتراضاتها، وتنزيله في سياق خطاب الفلسفات التي تكون المشاغل المنطقية والإبستيمولوجية حاسمةً بالنسبة إليها. ولقد استكملنا

1- للتعريف، راجع «م. هيدغر»، *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 30 : «هذا الموجود الذي نحن أنفسُنا دائما إيّاه، والذي له، من بين ما له، الإمكان الجوهري للتّسأل، نحن نقبض عليه مصطلحيا بما هو مؤجد [*DASEIN*]».

2- حول الـ*Kehre* [المنعطف، المنقلب] انظر الرسالة التي وجهها «هيدغر» إلى «ج. بوفري» [J. Beaufret] حيث يعين هو نفسه إهمال القسم الثالث من *Être et Temps* على أنها التي «ينقلب لدنها كلّ شيء [*Hier kehrt sich das Ganz um*]». هذا القسم لم ينشر لأن الفكر لم يقو على أن يعبّر التعبير الكافي عن هذا الانقلاب ولم يستوفه بواسطة لغة الميتافيزيقا» (*Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Aubier, 1964، ص. 69).

3- راجع §6 من *Être et Temps* بعنوان «La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie» من (م. «هيدغر»، *Être et Temps*، مرجع مذكور، ص. 38-42).

المهمّة الأولى. وأمّا المهمّةُ الثّانية فقد شرعنا فيها شروعا بمناسبة مناقشة حدود الهرمينوتيقا. وبخاصّة، فقد ابتدأنا في إثارة التّناسب المزعوم بين هرمينوتيقا اللّغة، في معنى «هيدغر» و«غادامير»، وبين ألعاب اللغة في معنى «فيتغنشتاين»[1]. حان الوقت لاستئناف هذا الجدل لذاته، مادام قد صار من أهمّ رهانات الفترة ما بعد-الهيدغرية.

[184] لقد بات من مبتذل الأمور اليوم [القول] إنّ تياريْ الفكر هذين يجتمعان حول مسألة اللغة. ولكنّ هذا الاجتماع لا يكفي لخلق تساتل [convergence]. بل يبدو أنّ التنافر هو الذي يبرُز عوضا من أقصى التّساتل، ولو أنّ التعمّق لاحقا في هذا التنافر، يوحي بألطف أشكال التفاعل.

لقد اقترح «كارل أوتو آبل»، الذي كان افتتح هذا الجدل، أن يتخذ منطلقا له التّناسب السطحي بين الوظيفة المعيَّنة من هذا الجانب وذاك للّغة في فهم العالم[2]. وهو يقيم، انطلاقا من ثم، مستويين من المواجهة : مستوى «كارناب» [Carnap] و«فيتغنشتاين، صاحب الـتراكتاتوس [*Tractatus*] من جهة، ومستوى الـ*Investigations philosophiques* من جهة ثانية[3].

ففي المستوى الأوّل، يمكننا تلخيصُ كلّ التقابلات في علاقة معكوسة بين المعنى والفهم. فيمكننا القولُ إنّ المعنى، من جهة الهرمينوتيقا، من «لوثر» إلى «شلايرماخر»، غير مشكوك فيه ؛ وإنما الفهم هو الذي يشكل علينا ؛ فالثقة التي وضعناها في المعنى باقيةٌ حتى عندما فقد هذا الأخير قوّته المعيارية[4]. هكذا [مثلا] يكون المعنى مع «ديلتاي» [185] هو عبارةَ الحياة اللامتناهية. ومن بعد

1- انظر ما سبق أعلاه، ص. 155.

2- ك. أ. آبل، "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlogiskeitsverdacht gegen alle Metaphysik" (1967), "Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache" (1968), "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehns" (1965), in *Transfortmation der Philosophie*, t. I، مرجع مذكور، ص. 225-335 (هامش الناشرين).

3- راجع ك. أ. آبل، "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlogiskeitsverdacht gegen alle Metaphysik" in *Transfortmation der Philosophie*، ص. 250-275 وكذلك "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehns"، المرجع السابق هو هو، ص. 335-377.

4- يعاين ك. أ. آبل نفس الظاهرة (راجع ك. أ. آبل، "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehns", *Transformation der Philosophie, t. I*، مرجع مذكور، ص. 337.)

ذلك، لم يعد المعنى، مع «هيدغر»، [قائما] في الحياة، وإنما [بات] في الموْجد الذي كان دوما قد فَهم بعدُ اندراجه في العالم. ويظلّ يقينُ المعنى مع «غادامير» يسبق التساؤلَ عن الفهم : فقد أخذني جمال الأثر الفنيّ بعدُ، من قبل أن أحكم عليه، وحملني التّقليد بعدُ، من قبل أن أنأى عنه بمسافة، وعلّمتني اللغةُ بعد، من قبل أن أسيطرَ عليها منظومةً من العلامات المتاحة. فالانتماء للمعنى يسبق، على هذه الأنحاء جميعا، كلّ منطق للّغة. لذلك كانت التأويليةُ بأَخَرة صراعا ضد عدم فهم ما كان دائما مفهوما بعدُ، سواء أصدر عدم الفهم عن خلوط الميتافيزيقا (الخلط بين الموجود الذي نحن إياه والموجودات القائمة أو القابلة للمعالجة، الخلط بين الوجود بما هو وجود مع موجود أسمى في الأنتو-ثيولوجيا، عدم التّفطن إلى الاختلاف الأنتولوجي بين الوجود والموجود)، أو أنّه صدر عن الموضعة والاغتراب المنهجي.

وأمّا الفلسفة التحليلية، فليس الفهمُ عندها هو موضع السؤال، وإنما هو افتراض المعنى. فالسّؤال هو سؤال المعيار الذي يمكّن من التفريق بين ما يمكن اعتباره قبليا ذا معنى أو غير ذي معنى. فالكيفية الوحيدة للحسم في ذلك هي إقامة معايير المعنى قبليا، وقبل كلّ اعتبار للمضمون. وفوق ذلك، فهاهنا تبدأ التّنافرات داخل الفلسفة التّحليلية : فبعضهم يجعلُ المعيار في الصّورة المنطقية من اللّغة، وبعضهم الآخر يجعله في قابلية القضايا التجريبية للتحقّق، وأخيرا غيرهم يجعله في شكل أو في آخر من النّجاعة العملية أو من القيمة الإجرائية. ولكنّ «نقد المعنى» تحت هذه الصّور الثلاث يؤدّي إلى استنتاج أنّ [186] الفهم-السّابق المزعوم الذي تلتجئ إليه الفلسفة التّحليلية لا يُتلفّظ به إلاّ في القضايا التي يتبين أنها -لا خاطئة- وإنما عارية من المعنى[1]. ولئن هي بدت ذات معنى، فلأنها تتظاهر، أمام نحو سطحي، ببنيةٍ مماثلة لتلك التي للقضايا الحاملة معنى.

ومن هذه الجهة، فإنّ الهجومات ضدّ الهرمينوتيقا والصّادرةَ عن أنصار المعيار الأوّل للمعنى – بواسطة الصّورة المنطقية من اللّغة – هي الأكثرُ دلالةً. هي تحديدا هجومات «كارناب» والتراكتاتوس. ويمكن أن تُصاغ اعتراضاتها

1- انظر القسم الثاني من المجلّد الأوّل من كتاب «آبل» المعنون «*Hermeneutik und Sinnkritik*» (التأويلية ونقد المعنى) : ك. أ. آبل، *Transformation der Philosophie*, t. 1، مرجع مذكور، ص. 223-377.

في الحـدود التاليـة : لا يمكـن للهرمينوتيقا أن تصـوغ ملفوظاتها حول معنى الوجود من دون معاملة الوجود كمحمول، وإذاً من دون الوقوع من جديد في الخلـط الذي كان أعلنه «كنْت» في نقده للبراهين الكلاسـيكية على وجود الله[1]. وأمـام هذا النّقد، فإنّ المورد الوحيد للهرمينوتيقا هو أن تُجاوب بأنّ معايير المعنـى التي تطبَّـق عليها تحتوي على افتراضـات مكتومة راجعـةٍ بدورها إلى هرمينوتيقـا. فمعايـيرُ المعنى «المنطقيّةُ»، وفق هذه الأخـيرة، تعبِّر عن فكر قد قَصر مسبّقًا كلَّ وجودٍ قد يُصادَف، على أشياء قائمةٍ أو متاحةٍ. وبعبارة أخرى، فالـ *Sprachlogik* [187] والـ *Grammatik* تظلاّن في حدود أنتولوجيا أشياء قائمةٍ أو متاحـةٍ [disponibles]. ولكنّ إحدى مهام التّأويلية هي حفظ الفرق بين المتاح وما من أجله ثمة بعامّة مُتاحٌ. وإنما لحفظ هذا الفرق تسـتدعي التّأويليةُ بُعدا من أبعـاد اللّغة لا يجري ضمن تحليل النّسـب، ولكنّه مع ذلـك هو المحلّ الذي يجري فيه التّوافق المسبّق حول معنى المتاح واللامتاح. إنّ إسقاط هذا البعد من اللغة على المستوى النّحوي والمنطقي لا يستغرق قصدَه ولا فاعليته. لذلك فإن مناقشـةً عن الاستعمال الحملي للفظ «وجود» لا تستوفي أبدا «المعنى» القضوي لملفوظات الهرمينوتيقا، حسـب التّمييز المشار إليه من قبلُ بين المنطق الإظهاري والمنطق التأويلي[2]. فالمواجهةُ في مسـتوى التراكتاتوس تبدو إذاً منتهيةً إلى تبادل لعدم القبـول [fin de non-recevoir]. ومع ذلك فـإنّ بعض المؤلّفين حاولوا تميّز بعض التقاربات بين ‹هيدغر› والتراكتاتوس. هكذا وسّع ‹يورغ زيمرمان› [Jörg Zimmermann] فجـوةً كان فتحها ‹فاهرنبـاخ› Fahrenbach فقدّر أنّ مسـألة شرط إمكان التماثل البنيوي الذي يسلّم به التّراكتاتوس ما بين المعنى القضوي وحـالات أشـياء [états de chose] العالم[3]، هي مسـألة هرمينوتيقية. ومـن هذا المنظور، فإنّ الأطروحة القائلة بأنّ المعنى «يظهر» من غير أن يمكن

1- انظر في نقد العقل الخالص لـ‹إمانويل كنْت› الأقسام المخصصة لاستحالة براهين وجود الله : *Œuvres philosophiques, t. I, Des premiers écrits à la "Critique de la raison pure"*, F. Alquié (éd.), trad. Delamarre/Marty, Gallimard, 1980، ص. 1204-1246 (A584/B612 إلى A642/B670 ؛ 392 ,III-426) ؛ راجع أدناه، ص. 258.

2- انظر أعلاه، ص. 127، 129.

3- ‹هـ فاهرنباخ›، H. Fahrenbach, «Die logisch-hermeneutisch Problemstellung in Wittgensteins *Tractatus*,» in *Hermeneutik und Dialektik* مرجع مذكور، المجلد الثاني، ص. 25-54 ؛ «Positionen und Probleme gegenwärtiger Philosophie, Teil II : Philosophie der Sprache », in *Theologische Rundschau*، العدد 35 (1970)، ص. 277-306 والعدد 36 لسنة 1971، ص. 125-144، وص. 221-243 - J. Zimmermann, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Klostermann, 1975 (هامش المؤلف)

[188] «قــول» ما الذي يجعل وظيفة تمثُّل [*Darstellung*] الملفوظات ممكنةً، [هي الأطروحة التي] تحدّد الإطار التّأويلي للتراكتاتوس. فأطروحةُ «أنّ القضيّة تُظهر معناها» تشــكّل الجواب الأعمّ ‹لفيتغنشتاين› على المسألة الهرمينوتيقية لشروط فهم المعنى[1]. وليُقل عين ذلك عــن تقريره أنّ «اللغة تعتني بذاتها»[2]. كذلك ثمة بعــد هرمينوتيقي لتفكّر الحــدود الممكنة «للمعنــى»، أي للحدود التي بــين *sinnvollen* [ذي المعنى] و*unsinnig* [غــير ذي المعنى]، ولمقتضاه «الوحدي» الذي تُمثّــل بموجبه الذاتُ حدَّ العالم. وأخيرا تنتمــي إلى الهرمينوتيقا الأطروحةُ السالبةُ التي ترى أنّ الفلسفة لا يمكنها أن تتقوّم في ميتالغة قادرة على «تفسير» علاقتها باللّغة-الموضوع، كما تنتمي إليها الأطروحةُ الموجبةُ التي هي مقابلٌ لها والتي ترى أنّ العلاقة التفكّرية للفلسفة باللّغة لا تعبّر عن نفسها ضمن قضايا *sinnvollen* [ذات معنــى]، وإنــما ضمــن *Erläuterungen* [إيضاحات] هي *unsinnig* [غــير ذات معنى]، مادامت تُظهر دون أن تقول[3]. لا بدّ أن نُضيف كذلك أنّ كــونَ تفكّرات فيتغنشــتاين عن العلاقة بين القول، والإظهار، والسّــكوت قد زاوجت تأثيرها مع تفكّرات ‹هوفمنســتال› [Hoffmannsthal] و‹ريلكه› [Rilke]، و‹كافكا› [Kafka]، فذلك يمثّل [189] شهادة غير مباشرة للطابع الهرمينوتيقي ضمنيا لأطروحات التراكتاتوس[4].

إنّ ملاحظات ‹زيمرمان› هذه لا تناقض صوريا ملاحظات ‹كارل أوتو آبل›. فإذا كان ثمة هرمينوتيقا لـ‹فيتغنشــتاين›، فإنما هي تحديــدا هرمينوتيقا أخرى. وسيكون السّــؤال المطروح تحديدا حول معرفة ما إذا كنّا نستطيع أن نتكلّم على هرمينوتيقا خارج التّقليد «الهرمينوتيقي».

وإنّ العلاقــة الأظهــر التي بــين هرمينوتيقا ‹هيدغر› والتّحقيقات الفلســفيّة لـ‹فيتغنشتاين›، لتسمح بمزيد التقريب للمشكل.

1- ‹ل. فيتغنشتاين›، *Tractatus logico-philosophicus*, trad. G.–G. Granger، مرجع مذكور، 4. 022، ص. 53.

2- ‹زيمرمان›، مرجع مذكور، ص. 7، 23-24، 50 (المؤلّف) ؛ والشاهد ‹لفيتغنشتاين›، *Carnets, 1914-1916*, trad. G.-G. Granger, Gallimard, 1971. : «علينا التعرف إلى الكيفية التي تعتني بها اللغة بذاتها (ص. 92، التشديد أصلي في النص) [هامش الناشرين].

3- انظر ‹فيتغنشتاين›، *Tractatus*، مرجع مذكور، 4. 112، ص. 57 : «إنّ غاية الفلسفة هي التوضيح المنطقي للأفكار. فليست الفلسفة نظرية وإنما هي نشاط. وإنما يتكون الأثر الفلسفي أساسا من توضيحات».

4- راجع ‹ج. زيمرمان›، *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*، مرجع مذكور، ص. 77-80.

فإنّما في هذا المستوى يرى «كارل أوتّو آبل» التّماثل الأقربَ والتّنافر الأعمقَ بين المفكّرين. أمّا التّماثل فلا ريب فيه : أفلا يستدعي الارتباطُ الذي يقيمه «فيتغنشتاين» بين ألعاب اللّغة وأشكال الحياة، الارتباطَ الذي يتبيّنه «هيدغر» بين الفهم والمبالاة [souci]؟ أفليس لفكرة «فيتغنشتاين» أنّ كلّ معرفة للعالم متمفصلةٌ على المستوى اللّغوي، صدى في معرف البعد اللّغويّ للعالم عند «غادامير»؟ ألا يمتدُّ نقد اللغة الخاصّة في التّحقيقات الفلسفيّة في فكرة الفهم السّابق، والبلاغ [transmission] الثّقافي، المشتركة بين «غادامير» واللاّحقين عليه بمن فيهم «هابرماس» و«آبل»؟ ونظريّة أفعال الخطاب، ألا تلتحق باستباقات المنطق التّأويلي لـ«هانس ليبس»؟ ومما يبدو أنّه يشجّع مزيدا على محاولة التّقريب هذه أنّ للمدرستين في الميتافيزيقا الكلاسيكية خصما مشتركا، سواء [190] أتعلّق الأمرُ بالشّيء في ذاته، أو بالذّات المطلقة أو بالوحْدية [solipsisme]. فعند إحداهما أنها مشاكلُ كاذبة يكشف عنها النّحو العميق، وعند الأخرى أنّها الصيغُ الأحصنُ تخندقًا من عدم الفهم المخصوص «بميتافيزيقا» الفلسفة الغربية. ولكنّ هوّة سحيقة تنحفر تحديدا بين وهم استعاريٍّ وفكرٍ يرى في تقليد الغرب النّظْراني صورا دغمائيةً مغتربةً يمكنَ العودةُ بها إلى صورة أكثرَ أصلانيةً. فعن هذا الاختلاف العميق في تقدير الماضي ينتج تقدير شديد الاختلاف لمهمّة الفلسفة عينها. وإن نحن وجدنا بعض صعوبة في تعريف الهرمينوتيقا بحدود التّفكّر الترنسندنتالي، فليس هذا التّعريف إشكاليا، وإنما هو بكلّ بساطة ممتنعٌ انطلاقا من التّحقيقات الفلسفية. إنّ نظرية ألعاب اللّغة، في عيون الفلسفة الهرمينوتيقية، عاجزة عن تفكّر شروط إمكانها هي. فكيف السّبيل إلى التّفكير في هذه الحال اللّغويّة إذا ما كان الخطاب دوما منخرطا في لعبة لغوية؟ وإذا كان فهم الوجود يتماهى مع لعبة لغوية، فأيّ لعبةٍ لغويةٍ ستقوله؟ وإن نحن لم نشأ إرجاع النّشاط الفلسفي إلى توافق شفوي، كان لا بدّ من تجذير اللّعبة اللّغويّة الفلسفية في فهم للوجود في العالم سابق على كلّ لعبة لغويّة. وإنما هاهنا يحرّر تباين تقدير التّقليد الفلسفي كلّ استتباعاته : إذا كانت كلّ لغة نظرانية لا تنقل إلاّ مشاكل كاذبة ينبغي لا أن تحلّ وإنما أن تتحلّل، أفليس ذاك هو عينَ شأن الفلسفة التي تقوله؟ لا يستبعد «كارل أوتو آبل» أن يتولّد

[191] تقــاربٌ جديد من رحــم هذا التّباين الأقصى[1]. غير أنّــه من المبكّر جدّا الحكم بذلــك. ويمكننا على الأكثر أن نقترح الاقــتراح المضاعف التالي : إنّ كلّ محاولة من الفلســفة التّحليلية للإفلات من الاصطلاحية المحض [pur conventionnalisme]، أو لتفسير تفكّر اللّغة الأساسي في تحديداتها المخصوصة ومؤسساتها المخصوصة، إنها تسير في اتجاه هرمينوتيقا للّغة. وعكسيا، فإنّ كلّ مجهود تبذله الفلسفة التّأويلية من أجل حدّ شروط ترسيم قضوي لمنطقها التّأويلي يبــدو مضطرّا للعــودة نحو تفكير في العلاقة الخلاقــة والنقدية في آن، بين لعبة اللّغة التي للفلسفة، والألعاب اللّغويّة الأخرى الممأسسة. ورهان هذا الجدل هو علاقة الفلســفة بتاريخها المخصوص. هل تمثّل فلســفة اللّغة قطيعةً غير مسبوقةٍ عــن مجمل التّقليد، أعني قطيعة تكون بحيــث ينقطع حتى فهمُ ما تنقطع عنه؟ أم هل إنّ «تقويض الميتافيزيقا» هو ســبيلُ إعادة تملّكٍ موسوط لتقليد الفلسفة النّظرانية، قد تســمح لحــوار الإنســانيّة التاريخيّ مع نفســها أن يتواصل[2]؟ على هذا السّــؤال تنتهــي المواجهة المضاعفة التي يقيمهــا «ك. أ. آبل» بين نقد المعنى [Sinnkritik] وتأويلية اللّغة [Sprachhermeneutik].

[192] وأمّا مــا يتراءى «لزيمرمان» فمَخرج آخــر : فتأويلية ألعاب اللغة تبدو لــه على قــدر من الخصوبة لاســيما أنها لا تدين بــشيء للتّقليــد الرّومنتيقي، ولا للمــشروع الفلســفي «لهيدغر»، و«ليبس»، و«غادامير»، بــل تصدر فقط عن تفكّر نقدي في أحكامها المسبّقة التي لها والتي تَلحق بالأحكام المسبّقة التي للفكر العقلاني-التّجريبي. تلك هي كُلفة ما تقدّمه تأويليّةُ ألعاب اللّغة من تكميل وتصحيــح للتأويلية. إنّ الطّابع التّأويلي لتفكّر «فيتغنشــتاين» يثوي في جوهره في تعيين اللّغــة الطبيعية قاعدة وأفقا لكل فهم لمعنــى. فيمكننا، على هذا النّحو، أن نتكلّــم على دور هرمينوتيقي عند «فيتغنشــتاين». لقــد كان هذا الدور قائما منــذ **التراكتاتوس**، ضمن أطروحة التشــاكل [isomorphisme] بين القضية [proposition] وحالــة الأشــياء [état de choses]، وكذلك في ما يلزم عنها

1- راجع «ك. أ. آبل»، "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlogiskeitsverdacht gegen alle Metaphysik" in *Transfortmation der Philosophie*, t. I، مرجع مذكور، ص. 225-275 ؛ وكذلك "Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehns"، المرجع عينه، ص. 335-377.

2- راجع «ك. أ. آبل»، "Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache", *Transformation der Philosophie, t. I*، مرجع مذكور، ص. 334.

من امتناع التفلسف في اللغة من الخارج. إلاّ أنه مع **التّحقيقات الفلسفية**، فإنّ مفصلة [أجزاء] الفهم السّابق المندرج في اللّغة، لم تعد تتمثّل في «استظهار» بنية قبلية من طبيعة أنتو-لوجية، وإنما في تعرّف افتراضات الكلام **الواقعة** ضمن سياق أشكال الحياة. صحيح أن المؤلف يلاحظ أنّ التقريب بين ‹فيتغنشتاين و‹هيدغر›-‹غادامير› لا يستقيم إلاّ متى استطعنا استبعاد تأويل براغماتي، بل حتى سلوكاني [behavioriste] **للتّحقيقات الفلسفية**. ولكنّ اللجوء إلى «النحو العميق» ليس أقلّ تعارضا مع «المعايير» الخارجية للسلوك منه مع المعايير «الدّاخلية» للنّفسية [psychisme] الخاصّة. فليست السّلوكانية مُذّاك إلاّ الوجه الآخر للذّهنانية[1] [mentalisme]. [193] وإنما تتمثل تأويلية **التحقيقات الفلسفية** بالأحرى في عرَضية النظام النحوي من جهة ما يمثل **القبلي** الواقع الذي يسبق كلّ علاقة بالعالم. فـ‹زيمرمان› هو لا محالة متفق مع ‹آبل› في الكشف عن صراع عميق بين دعوى الكلية لدى النحو الفلسفي الذي يستبعد كلّ تفكّر من الخارج، وبين دعواه النّقدية تحطيمَ لعبةٍ معيّنة للّغة، لعبة «الميتافيزيقا»[2]. ولكنّ التّحفظات الكبيرةَ التي يبديها ‹زيمرمان› على تأويلية ‹فيتغنشتاين› أقلّ أهمية من الاستنتاجات التي ينتهي إليها في خصوص التأويلية نفسها من مجرد وجود تأويلية تكوّنت خارج حقل التفكّر في شروط إمكان علوم الروح.

وفي هذا الصّدد، فإنّ التّقاربات الهامّة التي تمت إثارتها أعلاه، لا بد أن تستعمل في تصوير إطار هرمينوتيقا أوسع تنال فيها تأويلية علوم الروح، كما كنا قلنا، تكملة، وخاصة تصحيحا. تبدو التكملة أجلى إذا نحن لم نقتصر، مثل ‹كارل أوتو آبل›، على المقارنة بين *Sein und Zeit* **والتحقيقات الفلسفية**. فتصور استقلال اللغة في كتاب *Unterwegs zur Sprache* يُظهر بمظهر جديد تقريرَ ‹فيتغنشتاين› أنّ اللّغة «تعتني بنفسها»[3]. ولو أنّنا أدرجنا في حسابنا كتابات ‹فيتغنشتاين› عن الإيثيقا، [194] والاستتيقا والدّين وكلّ ما يُرسَّم عنده تحت عنوان ما يظهر، وحتى ما يسكت، حين يتكلم، ربما، على نحو مختلف، لانكشفت لنا

1- ج. زيمرمان، *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*، مرجع مذكور، ص. 224-237 (هامش الناشرين)

2- المرجع السابق نفسه، ص. 251 (هامش الناشرين)

3- م. هيدغر، *Unterwegs zur Sprache* (Gesamtausgabe Band 12), Klostermann, 1985 *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Bromeier et F. Fédier, Gallimard, 1976 (هامش الناشرين) ؛ عن كلام ‹فيتغنشتاين›، راجع ص. 188.

قرابة أشـد سرية[1]. ولكن لعلّ التّصحيح أهـمُّ من التكملة. فأهمية هرمينوتيقا «فيتغنشـتاين» تكمن في كون مأتاها الأصلي ليس إشكالية علوم الروح وأنها لا تجعل محورها النقل التاريخي. فعندها أنّ التاريخيّةَ شيء ثان، إن لم تكن مبدئيا مريبـة بالنّظر إلى حدثيـة [facticité] الألعاب اليومية للّغـة. إنّ أقلّ آثار إدراج «فيتغنشـتاين» في الحقل التّأويـلي، هو إنكار امتياز تاريخية التوسّـطات اللّغويّة. يمكننا فقط أن نتساءل عمّا إذا لم يكن الطلاق باتا لا رجعة فيه بين فلسفة ترى أنـه ثمة شيءٌ ما ما يزال يخاطبنا ضمن التّقليد النَّظْراني الغربي، وفلسـفة تشـدد تشـديدا رئيسيا على الممارسة الراهنة للخطاب ضمن سياق من اليومية. وهكذا نشـهد بفضل هذه المناقشة ارتسـام شيء من التفرّع في عين مفهوم الهرمينوتيقا، توشك أن تتبدّد خلاله هويّتها.

أهـي بادئا نظريةُ فنّ [*Kunstlehre*] الفهم اللّغـويّ التي يظل تأويل النصوص أنموذجها المفضّل؟ أم هل إنّ اللغة نفسـها ثانويـة بالنظر إلى «تجربة فهمية» قد تكون لا شفوية في حال النشوة الاستيقية؟

فـإن نحن اخترنا الفرع الأول من الإمية، أتـرى ينبغي القول إنّ مهمة الفهم هي «إعادة التفكير» [195] في ما «فُكّر» فيه مرّة، وفي «إعادة إنتاج» ما كان «أنتـج» مرّة؟ أم هل الفهـمُ «منتجٌ» للمعنى في جدّة سـياقات الثقافة والحياة؟ فالتجربةُ الأساسـيةُ في الافتراض الأوّل تظلّ هي **التوسّط التّاريخي**، أعني بأخَرة التقليـدَ الـذي يخاطبنا ويطـرح علينا أن نفكّر قبل أن نكون في حال يسـمح بالتفكـير. أمّا في الافتراض الثّاني فالتوسُّـط التّاريخي ثان بالنظرِ إلى التسـويق الجديد للخطاب في وضعيات غير مسبوقة من الحياة اليومية.

ولكنّ الفرضيّةَ الأولى تنقسـم بدورها إلى فرعين : فهل إن التشديد، بالنظر إلى النقل الثقافي، يكون على سـلطة التّقليد الحامل لمعنى وحقيقة ممكنين؟ أم تراه يكون على دائرة النّقد التي تحوّل كلّ إرث تلقيناه إلى «ظرف»؟

1- A. JaniK, St. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon & Schuster, 1973 ; G. Brand, *Die grunlegunden Texte von Ludwig Wittgenstein*, Suhrkamp, 1975 ; J. Bouveresse, *La parole malheureuse*, Minuit, 1971 (هامش النّاشرين)

وإلى هذه الإمية تنضاف الإميةُ التالية : هل التأويليةُ كلّية لأنّ كلّ فهم هو من اختصاصها؟ أم تراها محدودة، إذا ما صحّ أنّ كلّ بُنى الوجود الاجتماعي والفردي معا، ليست قصدية؟ فهي في الفرضية الأولى تستطيع أن تقبل ما لا حصر له من التوسّطات، وأن تتّسع وتتعمّق من دون أن تكفّ عن أن تكون تأويلا. وأمّا في الفرضية الثّانية، فالفهم ضرب محدودٌ يدع التفسير خارجه، ويستدعي توسط صناعة ثالثة، جدلية أو نقدية. وعين هذه الإمية تتضاعف في الثنائية التالية : إذا كان كلّ فهم موسوطا تاريخيا، هل يجب أن نقول إنّ تفكّر الهرمينوتيقا في نفسها هو كذلك أيضا؟ أم هل يجب القول إننا لا نفهم النسبية السياقية للتأويل إلاّ في ضوء الفكرة المعدّلة، فكرة خطاب «عقلاني» أو تواصل لا حدّ له ولا عائق[1]؟ في الحالة الأولى، تبوح التأويلية بتناهيها في قلب طموحها الكلي، أي، بعبارة أخرى، هي تعترف بطابعها «الحقبي» [épochal] الذي ينعكس فيه خضوعها إلى «حقب» [époques] الوجود والفكر[2]. وأما في الحالة الثّانية، فتتعالى التأويلية على نفسها ضمن التفكّر، وتعيد ترسيم نفسها داخل تقليد الفلسفة الترنسندنتالية. في الحالة الأولى، تظل تأويليةُ التأويليةِ وفيةً لأطروحتها الأساسية، ولكنّها تلغي كلّ علمية. وفي الحالة الثّانية، هي تدافع عن مفهوم للعلمية متميز عن المفهوم (الأنغلوسكسوني على الأقلّ) للعلم، ولكنّها تتنكّر لعين أطروحتها هي في أولويّة الفهم السّابق على التفكّر.

1- لعلّه تلميح إلى «هابرماس».

2- يعمد «ريكور»، هنا، مثل العديد من كتاب اللغة الإنغليزية للسنين الأخيرة، إلى ملاعبة كلمة *épochal* التي تحيل في آن على الإبوخا (*épochè*) الفلسفية وعلى الحقبة [*époque*] في المعنى الزماني والتاريخي للكلمة. (فالكلمة الإغريقية *épokhè*، وتعني حرفيا «التعليق (الضمني للموافقة)، تشير عادة إلى الموقف المتمثل في أن يعلق المرء حكمه إزاء التّمثلات المتساءَل عنها (في الريبية القديمة)، أو أن يضع بين قوسين العالم قبل-المعطى (في الفينومينولوجيا). أنّ الأمر يتعلّق هنا بالتّأويلية التي تعترف بتناهيها فذلك ما يدعو إلى اعتبارها تعترف بوراثتها لرؤيةٍ للعالم هي في الواقع، دوما، رؤيةُ عصرها.

[197]

تأويليّةُ فكرة الوحي[1]

مســألةُ الوحي هي في المعنى الحرفي للعبارة مســألة رائعــة* [formidable]. وأعــترف تلقائيا بأني لحدّ الآن لم أباشرْها أبــدا مواجهةً وإنّما كان ذلك دوما باصطنــاع ومُداورات[2]. ولقــد تلقّيتُها اليوم كــما يُتلقّى التحــدّي الذي يتعيّن رفعُــه، حتى لا يكون المرءُ خلوا من [198] فضيلــة الـ *Redlichkeit*، من النّزاهة الفكرية التي كان «نيتشــه» يُنكرها على المســيحيين[3]. ولكن لم كانت هذه

1- ظهر نص: «تأويلية فكرة الوحي» أول ما ظهر في Paul Ricœur, E. Levinas, E. Haulotte, E. Cornélis et C. Geffré, *La Révélation*, Facultés universitaires Saint-Louis (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis 7), 1977 (ص. 15-54). ويتعلق الأمرُ بمحاضرة أُلقيت بمناسبة دورة ثيولوجية نُظمت في الكلّيات الجامعية بسان لويس في بروكسيل سنة 1976، تبعها نقاش لافت بين مختلف المتدخلين (النقاش العام، المرجع السابق، ص. 207-236).

2-* في عبارة الرائع ثنائية الرّهيب من جهة، والعجيب الرائق من جهة ثانية. وهذه الثنائية مقصودةٌ في ما يشير إليه «ريكور» هاهنا ضمن الكلمة الفرنسية formidable [المترجم].

في نص « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique » الذي صدر في 1975، جعل «ريكور» فعلا، وقبل كلّ شيء، مقولة «أمر» النص [...] موضوع التّأويلية، ولكنه لم يشر إلا على نحو عارض، إلى أنّ «الكتاب المقدس إذا أمكن أن يقال عنه إنه وحي، فإن ذلك يجب أن يقال عن «الأمر» الذي يقوله [...]. لعلّي أجرؤ إذا على القول إنّ الكتاب المقدس وحي بقدر ما أنّ الموجود الجديد الذي من شأنه هو في ذاته كاشفٌ بالنظر إلى العالم، والواقع في كليته، بما في ذلك كياني وتاريخي» (*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986، ص. 126-127، والتّشديد من «ريكور»). ولذلك فهو يقترح اعتبار «الوحي، إذا كان لهذه الكلمة من معنى، «خاصية من خاصيات عالم الكتاب المقدّس» نفسه الذي كان يسعى إلى إبراز "بعده الشّعريّ" (التّشديد من «ريكور»؛ راجع: « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » [1977], *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994، ص. 286). وفي النّصّ الحالي يبلور هذه التّأويلية الكتابية ويجابه مباشرة «فكرة الوحي».

3- انظر «ف. نيتشه»، *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux*, G. Colli et Montinari (éd.), trad. J. Hervier, Gallimard, 1980, 1989، وفي I، 84 («La philologie du christianisme»، ص. 71 وما يليها) يفضح «نيتشه»

المسألة رهيبة؟ في رأيي أنّ ذلك ليس فقط بسبب كونها مسألةً أخيرة أو مسألة أولى من مسائل الإيمان، وإنّما لكونها قد عُتّمت بكثير من الجدالات الكاذبة حتى أصبحت استعادتُها كسؤال حقيقي تُمثّل في حدّ ذاتها مهمةً هائلة. وإنّما بها تعلّقتْ همّتي في قسميْ البحث الذي أنا بصدده.

إنّ الطرح الذي أُقاومه، أكثر من أي شيء آخر، هو الطّرح الذي يقابل بين مفهوم سلطوي وغير شفّاف للوحي وبين مفهوم عقل مزعوم السّيطرة على نفسه والشّفافية لها[1]. لذلك سيكون عرضي معركةً على جبهتين : هو يهدف إلى تحصيل مفهوم للوحي ومفهوم للعقل، يستطيعان، من دون أن يتطابقا أبدا، أن يدخلا في [199] جدلية حيّة وأن يولّدا معا شيئا يشبه أن يكون تعقّلا للوحي[2].

1. التعابير الأصلانية للوحي

سيخصّص القسم الأول لتصحيح مفهوم الوحي في ما أبعد من الاستعمال الذي وصفته بالسلطوية وعدم الشّفافية.

وأعني بعدم الشفافية الخلط المألوف لدى تعليم تقليدي، ما بين ثلاثة مستويات من اللّغة : مستوى شهادة الإيمان حيث لا تنفصل الـ *lex credendi* [شريعة الإيمان] عن الـ *lex orandi*[3] [شريعة الصّلاة]، ومستوى المذهبية

فعلا، عنف التأويلات المسيحية للكتاب المقدس، علامة، حسب رأيه، على افتقار مفزع إلى الأمانة، ولاسيما في ما تعلّق ب الطّابع اليهودي للعهد القديم.

1- إنّ هذا التّقابل بين وحي يستعبدنا وعقل يحرّرنا هو إرث كنسي مضادّ من الأنوار. ونحن نجد أثره في تقريظ مفكّر كان يُحمل على أنه أحد محرّري الفكر، ‹بيار بايل› : «لا مؤمن بعد اليوم بالخرافة التّجسة ! لن تقع بعد اليوم نفس في حبال الشر السوداء ! سنرفع هيكل الطبيعة بجانب قاعدة تمثالك. لم تعد جنّات عدن الضائعةُ [مصدر] رعب الأمّهات بعد اليوم. بل توسّع الأفقَ لإيماءتُك العظيمة ؛ ولنثأرْ للعقل من أوهام الخرافات» (C. Hugues, « Cantate en l'honneur de Bayle pour l'inauguration de sa statue »، ضمن A. Cazès, *Pierre Bayle : sa vie, ses idées, son influence, son œuvre*, Dujarric, 1905، ص. 264).

2- حول مفهوم تعقّل الوحي، انظر «*Fides quaerens intellectum*. Antécédents bibliques ? (1990)»، *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 327-351. فهناك يفحص ‹ريكور› عن الاستدلال الأنتولوجي- الثيولوجي الوارد ضمن خطاب الاستهلال [*Proslogion*] لـ‹أنسالم› [Anselme]، وهو الاستدلال الذي يحتل، في رأيه، «موقعا استراتيجيا حساسا» (ص. 327) على الطريق الممتدة منذ النّصوص الكتابية وحتى ‹نيتشه›.

3- ترجع عبارة *lex orandi, lex credendi* إلى ‹بروسبر الأكيتاني› [Prosper d'Aquitaine] (القرن الخامس)، وقد كانت محل نقد شديد من الوجهة البروتستانتية (راجع F. Schulz, « Evangelische Rezption der Formel « Lex orandi-Lex credendi » », *Liturgisches Jahrbuch*, 49/3, 1999، ص. 182-184). وتعني أنه من الممكن فهم عقيدة الكنيسة عبر نصوصها الطقوسية لأنها نصوص تتكلم لغة العقيدة : فالطقوس التي نحملها على المعيارية تسمح هكذا بتفسير المذهب.

الكنيستية [ecclésiale]، وهو المستوى الذي تتأوّل فيه مجموعة تاريخية لنفسها ولغيرها فهمَ الإيمان الذي يخصّص تقليدَها ؛ وأخيرا جسم المذاهب التي تفرضُها السّلطة التّعليميةُ قاعدةً للأرتوذكسية[1]. [200] إنّ الخلط الذي أستسيئُه وأقاومُه هو دومًا خلطٌ يقع من المستوى الثالث. لذلك فهو ليس فقط مُعتِما بل هو كذلك سلطوي. ففي هذا المستوى تُمارَس السّلطةُ التَّعليمية الكنسية [ecclésiastique]، وفي هذا المستوى تضع هذه السلطة عنوان سلطتها في ما يتصل بالإيمان. وهكذا فإنّ قاعدة ما يجب الإيمان به تُعدي، نزولا، المستويات الأخرى التي استعرضناها صعودا. إنّ تعاليم جماعة عقدية [communauté confessante] تفقد روح الطّابع التاريخي لتأويلاتها وتضع نفسها تحت سلطة الملفوظات الجامدة للتعليم. كذلك تفقد شهادة الإيمان مرونة الدّعوة الحية وسيولتها وتتماهى مع الملفوظات الدغمائية لتقليد، ومع الخطاب الثيولوجي لمدرسة سلطتها هي التي تفرض مقولاتها الرئيسة. وإنّما من هذا الخلط ومن هذه العدوى يصدر المفهوم الجلمودي والمستغلق «للحقيقة المنزّلة» [«vérité révélée»]، التي كثيرا ما تُجمع على «الحقائق المنزّلة»، لتأكيد الطّابع [201] المعلّل لمركّب القضايا المذهبية المعدّة مماهيةً للإيمان الأساسي.

ليس في نيتي أن أنكر خصوصيّة العمل المذهبي، لا في المستوى الكنيستي [ecclésial]، ولا في مستوى العلم الثيولوجي ؛ إنّني أقرّر فقط طابعه المشتقّ

1- نعني عادة بـ«السلطة التعليمية» [Magistère] السلطة المعصومة التي للكنيسة من الناحية المذهبية، والتي يقترن في ممارستها الأساقفة والبابا في المذهب الكاثوليكي (راجع الدستور العقائدي في الكنيسة : Constitution dogmatique sur l'Eglise : Lumen Gentium, promulguée le 21 novembre 1964, Vatican II, texte latin et trad. Par P.-Th. Camelot, Cerf, 1965, 3, 25). ولا تعترف الكنائس البروتستانتية بسلطة تعليمية. وقد عاد «ريكور» من جديد، خلال النقاش الذي تلا تقديم محاضرته، على موقع السلطة التعليمية في حديثه، [فقال]: «إنّ فكرة السلطة التعليمية هي فكرة غريبة عني بعض الغرابة. ولكني ألتحق بها على نحو آخر من ثلاث طرق متضافرة. أوّلها [...] أنه ليس ثمة من تأويل يكون بكل بساطة تأويلا شخصيا، ذاتيا : فالتأويل يتم دائما داخل جماعة. وهذا الشرط الجماعي لعملية التأويل يقتضي فوق ذلك أنّنا إنّما نتأوّل دائما في إطار تقليد ما. وساعتها يجري، في إطار تقليد ما وتعديلا لمجراه، نشاط غربلة وتمييز، يحصل أحيانا بتبادل المعرفة، ولكنه يحصل أساسا عن طريق علاقة تراتبية من المعلم إلى التلميذ. ولا يمكن، في رأيي، إلغاء هذه العلاقة البيداغوجية. فهي التي تحتوي على ما في فكرة السّلطة التعليمية من جوهري. فإنّنا، في جماعة، إذاً، وفي تقليد، نمارس هذه العلاقة التعليمية بين المعلّم والتلميذ، وهي علاقة لا تحوي أيّ دلالة قانونية فضلا عن دلالة تأديبية» (« Discussion d'ensemble », Paul Ricoeur et *al.*, *La Révélation*، مرجع مذكور، ص. 228).



والتّابـع. لذلك سـأجتهد في إعـادة معرف الوحي إلى آصل مسـتوى له، وهو المستوى الذي سميته، اختصارا، خطاب الإيمان، شهادة الإيمان.

فعـلى أيّ الأنحـاء تُدرَج ضِمنه مقولة الوحي؟ إنّ هذا السـؤال ليبدو لي من الوجاهـة لاسـيما والفيلسـوفُ ليس له، إلا مـا ندر، ما قـد يتعلمه من خطاب منظّم في عين مسـتوى المقولات النّظرانية التـي هي مقولاته، لإنّه يجد فيه مجدّدا الشـذرات المستعارةَ من صميم خطابه وقد شـوّهه فوق ذلك الاستعمالُ الذي كنت وصفته بالمعتِم والسـلطوي. ولكنه في المقابل محتاج إلى أن يتعلم الكثير مـن خطاب غير نَظراني، من هذا الخطاب الذي كان ‹وايتهيد› [Whitehead] يسـميه همجيا، لإنّه لم يتم بعـدُ رفعُه إلى نور اللّوغوس الفلسـفي[1]. وإنّها لقناعةٌ قديمة عندي، من جهة أخرى، أنّ مقابلَ الفيلسوف، في هذا الجنس من الجدال، ليس الثيولوجيَّ، وإنّما هو المؤمنُ المسـتنير بالمفسِّر، أعني المؤمنَ الذي يسعى إلى فهم ذاته بمزيد فهم نصوص إيمانه[2].

[202]إنّ الفائـدةَ الرئيسـية من هـذه العودة إلى أصل الخطـاب الثيولوجي هـي أن نضع التفكّر من البداية أمام أنـواع من تعبيرات الإيمان، معدّلةٍ بأنواع الخطابـات التي رُسِّـم ضمنها إيـمان ‹يعقوب›*، ثـم إيمان الكنيسـة القديمة[3] [العتيقة] (primitive). وعوضا من خطاب وحي متحجر، لا يحصل إلا بتحويل كلّ تلك الخطابات في المسـتوى القضوي، فإنّنا نجد مفهوما للوحي متعددا، متكثّر المعنى، وعلى الأكثر تماثليا [analogique]، مادام لفظُ الوحي هو نفسه، كما سنرى، مُستلفا من واحد من هذه الخطابات[4].

1- انظر مثلا ‹أ. ن. وايتهيد› A. N. Whitehead. *La science et le monde moderne* (1926), trad. P. Couturiau, Ed. du Rocher, 1994، ص. 221-222 : "الدين رؤية شيء ما يوجد في ما بعد، وفي ما وراء، وفي باطن الدفق الزائل للأشياء المباشرة ؛ شيء هو موجود بالفعل، وينتظر أن يتم توسطه [بالعقل]... لقد طفا الدين على سطح التجربة الإنسانية وقد كان مختلطا بأغلظ تهويمات المخيلة الهمجية."

2- سيقرر ‹ريكور› لدى نهاية تحليله للمعاني المختلفة التي يمكن أن تحتويها فكرة الوحي بحسب الأجناس الأدبية الكتابية المعتبرة، بمزيد من القوة، أولوية اللغة الكتابية على الخطاب اللاهوتي ؛ انظر أدناه، ص. 225 و231 وما يليها.

* يثبت النص الفرنسي اسم ‹إسرائيل› [Israël]. وقد نقلناه، كلّما تعلق الأمر بالنبيّ، إلى ‹يعقوب›، دفعا لكلّ التباس، إلا متى كان المقصود هو بني اسرائيل حيث نقلناه إلى «بني إسرائيل». راجع **الكتاب المقدّس، سفر التكوين**، 29/32 وكذلك 10/35.

3- هذا التنوّع للخطابات كما يعبّر عن نفسه في العهدين القديم والجديد.

4- سيعود ‹ريكور› هو نفسه على استعمال صفة "التماثل" هنا (انظر أدناه، ص. 228)، حيث سيدين الفيلسوف من جديد "المفهوم المتحجر للـوحي"، الذي يتكلم فيه شخص ما باسم الرّب، وذلك في : « Herméneutique

أ. الخطاب النبويّ[1]

أيُّ هـذه الخطابات ينبغـي أن يؤخذ مرجع تأمّل؟ قد يبـدو [203] مشروعا أن نتخذ الخطـاب النبوي محورا. فهذا الخطاب هـو، في الحقيقة، الخطابُ الذي يعلن عن نفسـه عـلى إنّه منطوق "باسـم...". ولقد لحظ المفسّرون الصّيغة التي مهّـدت للخطاب النّبوي : "وكانت كلمة ‹يهوه› إليّ قائلا: اذهب واصرخ على مسامع أورشليم قائلا ..." (إرميا، 2، 1.)[2]. إنّ لنا هاهنا نواة تامة الطرافة لفكرة الوحي. فالنّبيّ هو نفسُـه يعلنُ عن نفسـه على أنّه لا يتكلم باسـمه، وإنّما باسم غـيره. فتبدو فكرة الوحي متماهيـةً هاهنا مع فكرة مؤلِّفٍ مضاعَفٍ للكلمة وللكتابـة. فالوحي كلمةُ غيرٍ وراء كلمة النبيّ. إنّ هذه الوضعيّة المركزية لجنس [الخطاب] النّبوي لهي من الحسـم بحيث إنّ قانون إيمان ‹نيقيا› [symbole de Nicée]، يعلـن، في القسـم الثّالث المخصّص للـرّوح القدس : «نحن نؤمن بالرّوح القدس [...] الذي تكلّم بالأنبياء»[3].

ولكنّ الأنموذج النّبوي، المفصول عن كامل سـياق الخطاب الذي يؤطّره وبخاصّـة عـن الخطاب السّردي شـديدِ الأهمّية في تشـكيل إيـمان ‹يعقوب›، وكذلك إيمان الكنيسـة المسيحية للأزمنة الأولى، يوشك أن يحبس فكرة الوحي في مفهوم شـديد الضيق، هو مفهومُ كلمةِ غيرٍ[4]. ولهذا الضيق علاماتٌ كثيرة. فأوّلا تظلّ النّبوءَة مشـدودةً إلى الجنس الأدبي للقول النبوي الذي يظل رهـين التقنيـات القديمة في النّفـاذ إلى أسرار [204] الآلهة، مـن قبيل التكهّن

---

les finalités de l'exégèse biblique », *La Bible en philosophie. Approches contemporaines*, D. Bourg et A. Lion (éd.), Cerf 1993 (هنا ص. 40 ؛ التشديد من ‹ريكور›). كما أنّ الفيلسوف ‹مركار› [Marquard] واللاّهوتي ليونهاردت، [Leonhardt] يقومان ضدّ ما يسمّيانه «نزعة الإرجاع إلى أسطورة وحيدة» [وهي النزعة] التي توحي بأنه ليس ثمة إلا كيفية واحدة لقصّ الأحداث الدّينية المؤسّسة، ولتسمية الربّ (R. Leonhardt. *Skeptizismus und Protestantismus. Der Philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie*, Mohr/Siebeck, 2003، ص. 301.)

1- حول الخطاب النبوي، انظر من بين النّصوص الممكنة : « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique » (1992), *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 317-319 وكذلك « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 292.

2- لا يشير ‹ريكور› إلى ترجمة الكتاب المقدس التي يستعملها. ويبدو من المحتمل جدا أنه كان يتنقل من ترجمة إلى أخرى توليفا بين الفضائل التي في كلّ واحدة منها، راجع أدناه، ص. 277.

3- قانون إيمان القسطنطينية I، في 381 ب. م. الذي يعرف كذلك باسم قانون إيمان نيقيا- القسطنطينية هو إعلان إيمان مشترك بين الكنائس المسيحية.

4-راجع «Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu», *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 292.

[divination]، والفأل [présages]، وتعبير الرّؤيا [songes]، واستطلاع البخت[consultations du sort]، والتّنجيم [astrologie]، إلخ. صحيحٌ أنّ الرّؤى الرّمزية عند كبار أنبياء [بني] ‹إسرائيل› تظلّ خاضعةً لهجوم الكلام الذي يمكنه كذلك أن يأتي من دون أن تُصاحبه رؤيا. ويبقى مع ذلك أنّ الصيغة الصّريحة للكلام المضاعف تميل إلى شدّ معرف الوحي إلى معرف الإلهام مُتصوّراً بما هو صوتٌ من وراء صوتٍ. فإذا ما وسّعنا، إلى كلّ ما سنعتبره من صيغ الخطاب الأخرى، مفهومَ الإلهام، بما هو مرادفٌ للوحي، تأدّى بنا هذا المفهوم إلى فكرةِ كتابةٍ تحت الإملاء، وكتابة مهموسة في الأذن ؛ فتلتبس فكرةُ الوحي ساعتَها بفكرة كاتب مزدوج للنّصوص المقدّسة[1]. هكذا يمتنع مبكّرا إدراكُ كيفيةٍ أقلَّ ذاتيةً في فهم الوحي، بل إنّ فكرة الإلهام نفسَها، من جهة كونها من شأن تأمُّلٍ في الرّوح القدس، محرومةٌ من الإثراءات التي يمكنها أن تنالها من أشكال الخطاب التي يعسُر علينا تأويلُها في حدود [en termes] الصّوت الذي وراء الصّوت، أو في حدود المؤلّف المزدوج للكتابة. وأخيرا فإنّ العلاقة القديمة بين النّبوءَة والكهانة تقيم اقترانا يكاد لا يُحلّ بين فكرة النّبوّة وفكرة كشف للمستقبل. هكذا تسير نحو الانفراض الفكرةُ القائلةُ بأنّ مضمون الوحي يمكن أن يتمثّل في غرض، أي في مُخطط يحدّد غايةً لمجرى التاريخ. إنّ تركيز فكرة الوحي على فكرة «الغرض الإلهي» فكرةٌ قد بلغت من الإلحاح مبلغا، لا سيما وأنّ أدب القيامة الذي رُكّبَ لاحقا على الجذع النبوي، قد سَمّى رؤيا [Apocalypse] – في [205] المعنى الدقيق للكشف - هذا الإظهار لأغراض الربّ في "الأزمنة الأخيرة"[2]. فتميل فكرة الوحي ساعتها إلى مماهاة فكرة الإنذار المسبّق بنهاية التّاريخ. فتكون "الأزمنة الأخيرة" ساعتها هي السرّ الإلهي الذي تعلنه الرّؤيويات [Apocalyptique] من خلال المنامات والرُّؤى والنُّقلات الرَّمزية للكتابة السَّابقة، إلخ. إنَّ المعرف

1- لقد تخلّى اللاهوت المسيحي، باستثناء أتباع التيار الأصولي، عن مبدأ الإلهام الشفوي الذي يتصوّر الكتاب نتيجة إملاء إلهي.

2- يظهر لفظ الرّؤيا [*Apocalypse*] في الرّؤيا 1، 1 للإشارة إلى «ما كشفه يسوع المسيح» : الكشف الذي المسيح كاشفه ومكشوفه (انظر P. Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean*, 1988², Labor et Fides، ص. 9). وتأتي كلمة *Apocalupsis* من الفعل اليوناني αποκαλυπτω الذي يعني حرفيا «نضو حجاب». فما يُظهَر، ويُجلَى للرؤية، وما يُكشَف إذا في الرّؤيا، إنما هي مرادات الرّب في ما يخصّ الإسكاثون [*escathon*]، أي الغرض الأقصى الذي جعله الرّب للعالم. انظر أدناه، ص. 279 وما يليها.

الأغنى بكثير، كما سنرى، معرَفَ الوعد الإلهي، يميل إلى الارتداد إلى أبعاد تكهُّنٍ مطبَّق على «نهاية الأزمنة».

ب. الخطاب السردي[1]

لهذه الأسباب لا ينبغي الاقتصارُ على مماهاة الوحي بالنّبوّة. وهو ما تُسهم فيه الجهات الأخرى لخطاب الإيمان. والخطاب الذي ينبغي وضعُه في المقام الأوّل هو بكلّ تأكيد الجنس السّردي المهيمن في التوراة [Pentateuque]، كما في الأناجيل الإزائية [Evangiles synoptiques] وفي أعمال الرسل[2] [Actes des Apôtres].

[206] ما الذي يمكن أن يعنيه الوحيُ يا ترى بالنّسبة إلى هذه النّصوص؟ أترى المقصودَ أنّها، كما النُّصوص النّبوية، ذات مؤلِّف [auteur] مزدوج، الكاتب [écrivain] والرّوح الذي يوجّهه؟ ولكن أمِنْ جهة السارد فعلا ينبغي أن ننظر؟ كثيرا ما لحظ لسانيونٍ من أمثال «بنفينيست» [Benvéniste]، وأصحاب نظريات الخطاب السردي أنّ المؤلف، في السرد، يزول كما لو أنّ الأحداث تسرد نفسها بنفسها. قال «بنفينيست» في في مقال «علاقات الزمن في الأفعال الفرنسية» [Les relations du temps dans le verbe français] إنّ التّلفظ التّاريخي، أعني سرد الأحداث الماضية، تستبعد تدخل المتكلّم في السرد[3]. إنّ كلّ شكل لغوي "ترجذاتي" هو منبوذ[4]. بل لم يعد ثمة حتى ساردٌ : "فتُطرح الأحداثُ كما حدثت وفق درَج ظهورها في أفق التاريخ. لا أحد يتكلم هنا ؛ بل تبدو الأحداث وهي تقص قصتها بنفسها"[5]. أترانا نلغي هذه الخاصية في السرد بأن نبتذل حجة أنّ أحدهم قد كتب، مع ذلك، ذلك، وأنّه في نسبة إلى نصه شبيهةٍ بنسبة النبي، مؤلف مضاعَفٌ للنّبوءة؟ لا أغفل عن كون قانون إيمان «نيقيا» عندما يعلن :

1- في (1977) «Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu»، يسبق التفكير في الخطاب السردي الجزء المخصص للنوي من جهة كون «تسمية الرّب هي [...] قبل كلّ شيء تسميةٌ سردية» (Lectures 3، مرجع مذكور، ص. 291).

2- تحتوي التّوراة الكتب الخمسة المنسوبة سابقا إلى «موسى» : التكوين، الخروج، الأحبار، العدد وتثنية الاشتراع. وتجمع الأناجيل الإزائية أناجيل «متّى»، و«مرقس»، و«لوقا» التي تتقاسم عدّة عناصر مشتركة.

3- «إ. بنفينيست»، E. Benvéniste, *Problèmes de linguistique générale*, t.I, Galilée, 1966، ص. 237-250 (هامش المؤلف)

4- المرجع السابق نفسه، ص. 239 (هامش المؤلف)

5- المرجع السابق نفسه، ص. 241 (هامش المؤلف)

"لقد تكلم بالأنبياء"، فإنّ الرّمز يضمّن السّرد في النّبوءة، وفق التقليد الذي يريد أن يكون «موسى» هو السّارد الأوحدَ وأن يكون «موسى»، بامتياز، نبيّاً. ولكن ألم تفوّت النّظرية الكلاسيكية للإلهام على نفسها، باتّباعها هذا السبيل، أن تُفيد من التّعليم المخصوص للجنس السّردي؟

فالمقتَرح هنا هو وجوب الْتفات النظر نحو الأشياء المسرودة نفسها بدل الالتفات نحو [207] السّارد والهامس في أذنه. فلذلك كان أنّه في الرواية نفسها يشار إلى «يَهْوه» [Yahvé] بضمير الغائب على أنه هو الفاعل الآخِر – إذا ما نحن استعملنا مقولات «غريماس»– أي أحد الشخوص المقصودة بالسّرد ذاته، والمتدخّلةِ من بين الفواعل الآخرين في الملحمة[1]. إنّ ما يُعرض هاهنا على الفكر ليس ساردا مزدوجا، ولا ذاتا مزدوجةً للكلام، وإنما فاعلا مزدوجا، وبالتالي موضوعا مضاعفا للرِّواية.

لنتّبع هذا المسرب، فأين يأخذُنا؟ إنّه يأخذُنا أساسا إلى التأمّل في طبائع بعض الأحداث المسرودة، من قبيل اختيار [اصطفاء] «إبراهيم»، وترك مصر أو الخروج، ومسْحَة «داوود» [onction de David]، إلخ. وبالنّسبة إلى الكنيسة القديمة، قيامة المسيح. أفليس بعين طبع هذه الأحداث يلحق معنى وحيٍ؟ أيُّ معنى؟

في هذه الأحداث شيء لافتٌ: أنها ليست مجرَّد أحداث تمّر، بل هي تقيم العصر، وتولّد التّاريخ. ويفضِّل المفكّر اليهودي «إيميل فاكنهايم» [Emil Fackenheim] الحديث في هذا المعنى عن الأحداث الصانعة للتاريخ [*history making events*][2]. إنّ هذه الأحداث تقيم العصرَ لأنّ لها الخاصّيةَ المزدوجة لتأسيس المجموعة وتخليصها من خطر كبير قد يكون من طبائع مختلفة. فالحديث هنا عن الوحي تخصيصٌ لهذه الأحداث في تعاليها عن مجرى التّاريخ الاعتيادي.

1- انظر: A. J. Greimas, *Sémantique structurale : recherche de méthode*, Larousse, 1996.

2- يستعمل «فاكنهايم» في كتابه حول حضور الإله في التاريخ عبارة «*epoch-making events*» (E. L. Fackenheim, *God's Presence in History. Jewish affirmations and philosophical reflections*, New York University Press, 1970، ص. 8، 16 وهنا وهناك؛ الترجمة الفرنسية *La Présence de Dieu dans l'histoire. Affirmations juives et réflexions philosophiques après Auschwitz* (trad. M. Delmotte et B. Dupuy), Verdier, 1980، ص. 36، « *des événements qui font époque*»)

إنّ كامل عقيدة [208] ‹يعقوب› والكنيسة القديمة تنعقد هنا في الاعتراف بالطّابع المتعالي لهذه الأحداث النّووية، المقيمَة والمؤسّسة.

وكما يبيّنه المفسّر ‹فون راد› [von Rad] في كتابه الرئيس **ثيولوجيا العهد القديم** [*Théologie de l'Ancien Testament*] (وبخاصة في المجلّد الأول منه : **ثيولوجيا التقاليد** [Théologie des traditions]) فإنّ ‹يعقوب› قد شهد، في الأصل، بإيمانه بالرّبّ من خلال ترتيب روايات أسطورية [*sagas*]، وتقاليد، وقصص حول بعض الأحداث النّووية التي منها يشعّ المعنى[1]. بل إن ‹فون راد› ليعتبر أنّه يدرك أقدم نواة للعقيدة العبرانية في نصّ من قبيل **تثنية الاشتراع** 26، 5-10 يقرأ كما يلي : «إن أبي كان أراميا تائها، فنزل إلى مصر وأقام هناك مع رجال قلائل، فصار هناك أمّة عظيمة قوية كثيرة. فأساء إلينا المصريون وأذلونا وفرضوا علينا عملا شاقا. فصرخنا إلى ‹يهوه› إله آبائنا، فسمع ‹يهوه› صوتنا ورأى ذلنا وعناءنا وظلمنا، فأخرجنا ‹يهوه› من مصر بيد قوية وذراع مبسوطة وخوف عظيم وآيات وخوارق. وأوصلنا إلى هذا المكان وأعطانا هذه الأرض، أرضا تدرّ لنا حليبا وعسلا. والآن ها أنا ذا آت ببواكير ثمر الأرض التي أعطيتني إيّاها يا ‹يهوه›*» (يلاحظ المرء كيف أنّ الحكاية التي ابتدأت بتسمية ‹يهوه› والإشارة إليه بضمير الغائب، ترتفع إلى ابتهال يتجه نحو الإله بضمير المخاطب : «والآن ها أنا ذا [209] آت ببواكير ثمر الأرض التي أعطيتني إيّاها يا ‹يهوه›» سنعود لهذا الالتفات عندما نتعرض لأدب الأناشيد).

لنحفر خطّ السّردي أكثر[2]. فالجوهريُّ هنا هو هذا الاتّجاه الأول نحو الحدث أو نحو الأحداث المؤسّسة، بما هي بصمة، وأمارة، وأثر من اللّه. إنّ الشهادة تمرّ من السّرد. وليست إشكاليةُ الإلهام هاهنا في الصّف الأول على

1- G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments, I. Die Theologie der geschichlichen Überlieferungen Israels*, Kaiser, 1957 et 1960 ; *Théologie de l'Ancien Testament*, t. I, *Théologie des traditions historiques d'Israël* (trad. E. de Peyer ; ici, p. 112s) ; t. II, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël* (trad. A. Goy), Labor et Fides, 1957 et 1965.

* اقتبسنا التّرجمة بشيء من التّصرف عن الكتاب المقدّس، دار المشرق بيروت، 2000، ط. سادسة، العهد القديم، تثنية الاشتراع، 26، 5- 10، ص. 396. [المترجم]

2- لئن كان ‹ريكور› في مساهمته الأخرى لسنة 1977 حول نفس الموضوع، لا يعتزم «حفر الخط السردي» ويمر بسرعة من السردي إلى النبوي مروا يمكنه من «الإلحاح على تنوع كيفيات تسمية الإله» (« Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu », *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 291)، فإنه يتوسع هنا في السرد. وهو يبرر ذلك ضمن النقاش الذي تلا محاضرته في بروكسيل : "لعلّي أميل بلا تردد إلى الاعتقاد بأن أوّل خطوط القطيعة عن العالم الإغريقي، هو العنصر السردي. فقوة السردي هي في تعيين الإله لا كفكرة،

الإطـلاق. فأمارة اللّـه هي في التّاريـخ قبل أن تكون في الكلمة. هي ثانويا في الكلمـة، من جهـة ما يُحمل هـذا التاريخ إلى اللغـة، إلى كلمة السرد[1]. وإنها هاهنا تمـر إلى الصف الأوّل لحظة "ذاتية" يمكن مقارنتها لاحقا بالإلهام النّبوي. هذه اللحظـةُ "الذاتية" لم تعد هي السردَ من حيث ما تسرد الأحداث نفسها بنفسها، وإنها هي حدث السرد من جهة ما يعطي السردَ ساردٌ لمجموعةٍ. فيتم التشـديد في هذه الحال على حدث الكلام على حسـاب القصدية الأولى لشـهادة الإيمان السردية، أو بالأحرى، للسرد الشاهد بالإيمان. فهذا السرد لا ينماز عن [210] الشيء المسرود وعن الأحداث التي تنقال في السرد. فلا ينفكّ سـؤال : من يتكلم؟ من يسرد؟ عن الشيء الذي يسرد ويقال إلا أمام تفكّر ثان. أمام هذا التفكّر يتقدّم صاحب السّرد إلى الصف الأول ويبدو محيلا على كتابتـه كما كان النبي يحيل على كلامه. كما يمكن للسّـارد، بدوره، أن يُقـال عنه تماثليا إنّه يتكلّم باسـم... وفي هذه الحال يكون السّـارد نبيّاً ؛ فبواسـطته أيضا يتكلّم الرّوح. ولكنّ هـذا الامتصاص للسّرد داخل النبوّة يوشـك أن يلغي السّمة الخصوصية للشهادة السّردية: توجُّهَها نحو أثر الإله في الحدث.

في الاعتراف بهذه الخصوصية تحفُّزٌ ضدّ ضيق ما في ثيولوجيا الكلمة التي لا تسجل غير أحداث كلام. وفي مقابل ما يمكن تسميته مثاليةَ حدَث الكلام، لا بـد من إعادة تقرير واقعية حـدَث التاريخ، على غرار ما يطالب بذلك اليوم ثيولوجي مثـل «بانتبرغ» [Pannenberg] مصحِّحا «فوكس» [Fuchs] و«إيبلينغ» [Ebeling][2]. لذلك يتضمّـن السّرد، في لواحقه، وعلى نحو ما، النّبوءةَ مادامت

كمبدإ، كمثال، أو كوجه في فضاء الكوسموس، وإنما كـ[إله] تاريخي، فاعل تاريخيا" (« Discussion d'ensemble »، ضمن Paul Ricœur et al., *La Révélation*، مرجع مذكور، ص. 210)

1- راجع «Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu», *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 291 : "إنّ الكلمة ثانية من جهة كونها تشهد بأثر الإله في الحدث".

2- يعمد «ف. بانِنبرغ»، في علاقة مع أسلوبه الجديد في تصوّر الوحي كتاريخ (راجع الكتاب البرنامجي الجماعي *Offenbarung als Geschichte*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1961)، إلى نقد مفهوم كلام اللّـه. وهو يحيل، ضد «غ. إيبلينغ»، الذي يرى في هذا المفهوم تدقيقا لمعرف الوحي، يحيل، من بين ما يحيل عليه، على تعدد تمثلات الوحي الإنجيلية، وعلى ضرورة تأول مفهوم إله متكلم وكلام إلهي. (راجع W. Pannenberg, *Théologie systématique* [يتعلق الأمر بالمجلد الأول من الثلاثية الألمانية]، Cerf, 2008، ص. 312-314). – وقد خصص «ريكور» نفسه دراستين لـ «غ. إيبلينغ» : « Ebeling », *Foi-Education*, 37, 1967، ص. 36-57، وكذلك « L'événement de la parole chez Ebeling », *Cahiers du Centre protestant de l'Ouest*, 9, 1968، ص. 23-31.

النّبوءةُ هي أيضا سرديةً على طريقتها. [211] فمعنى النّبوءَة لا يُستغرق، حقا، في ذاتية النبي: إنّ النّبوءَة تتقدم نحو "يوم ‹يهوه›" هذا والذي يقول عنه النبي إنه لن يكون يومَ فرحة وإنما يومَ رُعب[1]. ثمة، بواسطة عبارة "يوم ‹يهوه›"، شيءٌ من قبيل الحدث يتمُّ الإعلانُ عنه، سيكون بالنسبة إلى التّاريخ الوشيك عينَ ما كانت الأحداثُ المؤسّسةُ بالنسبة إلى التاريخ المحكي [l'histoire racontée]. إنّ التوتّر بين السّرد والنّبوة يقع بادئا في مستوى الحدث، في جدليّة للحدث. وعينُ هذا التّاريخ الذي كان السّرد يؤسّس يقينه يُلغم فجأة بالوعيد. فترتجُّ قاعدة الأساس. وتتحول صحبة ‹يهوه› إلى رعب. إنّ بنية التاريخ هذه هي التي توضَع، حقًّا، موضع السؤال، لا فقط كيفية الكلام الذي ينطق بها. فيندرج الوحي بادئا ضمن هذا الفهم السردي ثم النبوئي للتاريخ.

هل قلنا «فهم»؟ ولكنّه فهمٌ لا يستطيع أن ينتظم في أيّ معرفة، وفي أي نسق. فليس ثمة ما بين الأمان الذي يعطيه استعراضُ الأحداث المؤسّسة والخطر الذي يخبر به النبي، أيُّ تأليف عقلي، ولا أية جدلية يؤول لها القول الفصل. وإنما شهادة مزدوجة لا تهدأ أبدا، ولا يؤلّف بين عنصريها غيرُ الرّجاء. ثمة حسب عبارة ‹أندري نهير› [André Néher] في كتابه الرّائع عن *L'essence du prophétisme* [جوهر النّبوءانية]، قطعةٌ من العدم تفصل الخلق الجديد عن الخلق القديم[2]. لا يمكن لأي أوفهيبونغ [*Aufhebung*] أن تلغي صدع الموت ذاك[3]. لذلك فإننا نخذل هذه [212] العلاقة المزدوجة بالتاريخ أيما خذلان عندما نطبّق عليها فكرة العناية الرّواقية وعندما يهدأ التوتّر بين السّرد والنّبوءَة ضمن تمثل غائي ما لمجرى التاريخ.

قد كان يكون هذا الانزلاق نحو الغائيّة ونحو فكرة العناية أمرا لا رادّ له لو أنّنا تركنا خطاب التّاريخ السرديّ وخطابه النّبوئي وجها لوجه. وإذا ما رُدّت فكرةُ الوحي إلى هذا المقطب، مالت إلى التّماهي مع فكرة غرض إلهي، ومخطّطِ موضوع يكشف عنه الرّب لعباده الأنبياء. ولكنّ تعدّد معاني الوحي وتعدُّد جَرسه لا يستوفيهما بعدُ هذا الزوج [المؤتلف من] السّرد والنبوّة.

1- انظر على سبيل المثال ‹حَزْقِيّال› 7 و‹صَفَنْيا› 1، 14-18

2- ‹أندري نهير›، *L'essence du prophétisme*, PUF, 1955 (أعيد طبعه تحت عنوان *Prophètes et prophéties. L''essence du prophétisme*, Payot, 2004). انظر الهامش المخصص ‹لنهير›، أدناه، ص. 286.

3- *Aufhebung* تعني هنا الإلغاء، تجاوز العدم في زمن ثالث قد يكون تأليفا وتوفيقا.

فثمــة ما لا يقلّ عــن الجهات الثلاث للخطاب الديــني الكتابي لا تقبل أن تُرسَّم ضمن مقطب السّرد والنّبوّة.

وتأتي في الصف الأول التوراة [*Torah*]، التّعاليم.

ج. خطاب الأوامر[1]

ويمكننا بالجملة أن نســمّي هذا المظهر من الوحي بُعدَه العمليّ؛ وهو يمثل العبــارة الرّمزية [213] عــن "إرادة الرّب". وإذا ما أمكنتنــا أن نواصل الحديث هنا عن غرض، فإن ذلك لن يكون في معنى المخطّط الذي قد يجعله الفكر موضوعــا للاعتبار، وإنما في معنى الأمر الــذي يتعين تحقيقُه عمليا. ولكنّ هذه الفكرة لوحي يتّخذ شكل أمر هي بدورها تعجُّ فخاخا. ومن هذا الجانب فإنّ ترجمة كلمة **التوراة** [*Thorah*] منذ الترجمة السبعينية، بكلمة **ناموس** [*Nomos*]، وبكلمــة قانون، هي ترجمــةٌ مُضلّة تمام التّضليل[2]. إذ نحــن نُحمل هكذا على أن نطبّــق تنازلا فكرة القانــون الرّبّاني على فكرة أمر صادر إلينا من علٍ. فإن نحــن زدنا فنقلنا فكرة الأمر إلى معجم الفلســفة الخلقية الكنتية، اضطرنا إلى النزول تدرجا بفكرة الوحي إلى فكرة الارتهان [hétéronomie]، أي الخضوع لأمــر خارج عنّا يفوقنــا[3]. أنّ فكرة الخضوع [214] جوهريــةٌ لفكرة الوحي، فذلك ما سأقوله بما فيه الكفايةُ في القسم الثّاني. ولكنّه ينبغي، من أجل فهم

1- راجع كذلك : «L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique» (1992), *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 313 وما يليها، وأيضا « Entre philosophie et théologie II : Nommer Dieu » (1977), *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 292 وما يليها.

2- تعني الترجمة السّبعينية ترجمة الكتاب العبراني في القرن الثالث ق. م. وقد شاعت الخرافة أنّه حررها 72 عالما (6 عن كلّ قبيلة من أتباع «يعقوب»)، وأصبح الرقم 70 عند «فلافيوس جوزاف» [Flavius Josèphe]، (و منه السبعون في النص). وتمثل هذه الترجمة حدثا ذا بعد كبير عند الفكر اليهودي وعند الفكر المسيحي لاحقا، وهو حدث أكب عليه بالبحث «ريكور» في كتابه الذي حرره بمعية المفسر «أندري لاكوك»، في خصوص تأويل الخروج 3، 14؛ انظر : « De l'interprétation à la traduction », in André LaCocque et Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Seuil, 1998، ص. 335-371. ويمثل مجمل هذا الكتاب في آن امتدادا للمحاولة الراهنة، وإعادة تأسيس للتأويلية الكتابية الريكورية تحت تأثير الحوار الذي انعقد مع المفسّر والصّديق «أندري لاكوك».

3- لنذكر من بين نصوص أخرى لـ«كَنْتْ» يتعلق الأمر فيها بالاستقلال (في مقابل الارتهان)، وضمن *Fondements de la métaphysique des mœurs* (trad. Delbos/Alquié, in *Œuvres philosophiques, t. II, Des prolégomènes aux écrits de 1791*, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985، ص. 308-309 440، VI) بداية الفقرة المعنونة : « L'autonomie de la volonté comme principe suprême de la moralité » : «إن استقلال الإرادة هو هذه الخاصية التي للإرادة في أن تكون بالنسبة إلى نفسها قانونها. فمبدأ الاستقلال هو دائما إذاً أن نختار بحيث تُفهم قواعد اختيارنا على أنها في آن قوانين كلية في عين فعل الاختيار هذا». وفي هذا المنظور لا يمكن للوحي، حسب «ريكور»، إلا أن يكون ارتهانا. عن الأمر في الأخلاق الكنتية، انظر أعلاه، ص. 68 و85.

جيّد لهذا الخضوع الأصلانـي في نظام الكلام والإرادة والوجود، نقدُ فكرتي الارتهان والاسـتقلال نقدا متزامنا ونسـقيا. ولنركّز الآن على فكرة الارتهان. فليس ثمة ما هو أشـدّ [منها] مخالفةً لما عُني في الكيان اليهودي بكلمة توراة [*Thorah*]. لا يكفي، لإنصـاف فكرة توراة ربانية، أن نقول إنّ *Torah* العبرية أوسـع امتدادا مما نسـمّيه أمرا أخلاقيا ينطبق على كامل الجملة التّشريعية التي علّقها تقليد العهد القديم على «موسـى». فنحن، بتوسيعنا الأمرَ هذا التوسيعَ إلى كلّ ميادين حياة المجموعة والفرد -أخلاقيّهـا، وحقوقيّها، وثقافيّها- إنما نعبّر فقط عن مداه من دون أن نُجلي طبيعته المخصوصة أوفى.

ثلاثُ نقاط تستحقُّ منّا التأكيد عليها. وأوّلا فليس من مُهمل الأمور أن توضع على لسـان «موسـى» النُّصوصُ التشريعيةُ كلُّها، وفي الإطار السّردي للمقام في سـيناء. فذلك يعني أن التعاليم مشدودةٌ عضويا إلى الأحداث المؤسِّسة المرموز إليها بالخروج من مصر. ومن هذه النّاحية، فإنّ الصّيغة الافتتاحية للوصايا العشر تمثـل دأباً جوهريا يشـدُّ قصة الخروج وإعـلان القانون : "إنه أنـا «يهوه»، ربُّك الذي أخرجتُك من بلاد مصر، ومن دار العبودية"[1]. ويعني ذلك، في مسـتوى الأجناس الأدبية، أنّ [215] التشريعي هو من بعض الوجوه متضمن في السردي. وأمـا في العمق، فيعني ذلك أنّ التعاليم ذاتها تتكيّف على نحو حميم بذكرى النّجاة. إنّ الوصايا العشر شريعة شـعب ناج. مثل هذه الفكرة غريبةٌ عن مجرّد مفهوم الارتهان [الناموس أجنبي].

وتقودنا هـذه الملاحظة الأولى إلى ملاحظة ثانيـة : فالقانون هو مظهر علاقةٍ أعينَ وأعقـدَ بكثير من العلاقة التي بين الإمـرة والطّاعة، والتي تصف الأمر. وهـذه العلاقـةُ هي التي تترجمها عبارة الـعـهد نفسُـها على نحـو فيه نقصان[2]. فهـذه العبـارة تنطوي هي نفسُـها على أفـكار الاختيـار [élection]، والوعد [promesse]، بل ربما حتى على أفكار الوعيد واللّعنة. إنّ فكرة الـعـهد تشير

1- الخروج، 20-2 ؛ تثنية الاشتراع 5، 6 (وتظهر الوصايا العشر أو الديكالوغ، في صور مختلفة طفيف الاختلاف في الخروج 20، 2-17 وتثنية الاشتراع 5، 5-21).

2- لفظة "العهد" لفظة كتابية ولاهوتية هامّة. هكذا يَفهم اللاهوتي المصلَح [الكلفيني] «كارل بارث» [Karl Barth] الذي له من التأثير في الفكر اللاهوتي الرّيكوري ما ليس بالقليل، الحدث المسيحاوي كمسار من التوفيق بين الرّبّ والإنسان، وكتحقيق للعهد الإلهي مع «يعقوب» (راجع W. Krötke, «Die Christologie Karl Barth sals Beispiel für den Vollzug seiner Exegese», in *Karl Barths Schriftauslegung*, M. Trowitzsch (éd.), Mohr/Siebeck, 1996، ص. 17). عن العهد، راجع أدناه، ص. 281.

إلى جملة علائقية كاملة تتراوح من الطّاعة الأخشى والأقنت إلى تأوّل حالات الضّمير، إلى التأمّل المتعقّل، وتقليب القلوب، وصولا إلى ترنيمة التّفس توقيرا ومهابة، مثلما سيتبين مع المزامير. وقد لا يكون الإحترام الكتي الشّهير، من هذه النّاحية، غير جهة من الجهات، ربما كانت أدلّها على ما يدلّ عليه العهد.

ويثير فضاء التّنويعات الذي يفتحه العهد للمشاعر الإيثيقية تفكرا ثالثا. فالتوراة، رغم طابع الوصايا العشر اللامتغير واليقيني في الظاهر، تبذل ديناميكية يُمكن بسهولة أن نعتبرها تاريخيةً. إننا لا نعني بذلك فقط التطوّر الزمني الذي يتبينه النّقد الداخلي [216] في تحرير الشرائع. بل إنّه ليمكن أن نقتفي أثر ثورة للأفكار الخُلقية [تمتد] من جهة من الديكالوغ إلى شريعة العهد ومن جهة ثانية من الديكالوغ نفسه إلى استعادات تثنية الاشتراع وتوسيعاتها، وحتى التأليف الجديد "لشريعة القداسة" في سفر الأحبار [الفصل 17-26] والتشريع اللاحق لـ‹عزرا› [Esdras]. وأهم من هذا التطوّر الزّمني للمضمون، تحوّلُ العلاقة التي بين المؤمن والشريعة. فيمكننا، من دون الوقوع في غمامة التقابل القديمة بين الشرعوية [légalisme] والنّبوءانية، أن نجد في تعاليم التوراة نفسها نبضا متّصلا لا يفتأ ينشر الشّريعة ضمن تعليمات لا حدّ لتوالدها ثم يعتصرها ويختصرها، بأقوى المعاني، في نواة من الأوامر لا تحفظ منها إلاّ مقصد قدسية الشّريعة. هكذا تعلن تثنية الاشتراع قبل الإنجيل : "فأحبب ‹يهوه› ربّك، بكل قلبك، وكل نفسك، وكل قوتك. ولتكن هذه الكلمات التي آمرك بها اليوم منقوشة في قلبك" (تثنية الاشتراع، 6-5). لقد كان هذا الانتقاش في قلب الإنسان يثير في بعض الأنبياء بشائر عهد جديد، ليست إعلانا عن أوامر جديدة بقدر ما هي كيفيةٌ علائقية جديدة تعبّر عنها تحديدا لفظةٌ "منقوشة في قلبك". فيصرخ ‹حزقيال› :"وأعطيكم قلبا جديدا، وأجعل في أحشائكم روحا جديدا، وأنزع من لحمكم قلب الحجر، وأعطيكم قلبا من لحم" (‹حزقيال›، 36-26). ولولا هذه النّبضة الحميمة للتّعاليم، لما فهمنا أن ‹يسوع› يستطيعُ، من جهة، أن يعارِض "تقليد القدامى"، أي أن يُعارضَ تكثير الأوامر وتكديس الكتبةِ والفريسيين لأحمالها، وأن يُعلنَ، من جهة أخرى، أنّ الشريعة ستتحقّق بحذافيرها في ملكوت الرب. ولكنّ الشّريعةَ والأنبياء عند ‹يسوع› هي [217] القاعدةُ المثلى لتثنية الاشتراع : "فكلّ ما أردتم أن

يَفعـل النّاس لكم، افعلوه أنتم لهـم. هذه هي الشّريعة والأنبياء" (متّى، 7-12). ومذّاك، فإنّ ما تعلنه عظة الجبل [le Sermon sur la montagne] إنما هو عين مقصد الكمال والقداسة الذي كان يشق الشريعة القديمة.

وإنـما هذا المقصد هو الذي يتقوّمُ به البعـد الإيتيقي للوحي. وإن نحن قرّبنا هـذه الوظيفة المؤسّسـة من الوحي، تبيّنّـا مدى عدم كفايـة فكرة الارتهان [الناموس أجنبي] في الإحاطة بثـراء المعنى الذي تتضمّنُه تعاليـم التوراة. وإنّنا لنـرى كذلك كيف أنّ فكرة الوحي تغتني بدورها. وإذا ما ظلّ بإمكاننا أن نطبّـق عليها فكـرة غرض إلهي في النّاس، فإنّ ذلك لم يعد في معنى مخطّط يمكننا أن نستقرئه في الأحداث الفائتة أو الآتية ؛ ولكنّه لا يكون كذلك في معنـى تقنـين ثابتٍ لكلّ الممارسـاتِ الجماعية أو الفرديـة. وإنما هو في معنى اقتضاء كمالٍ يسـتدعي الإرادة ويتطلبُها. وإذا ما ظـلّ بإمكاننا أنْ نقولَ، على نفس الوجه، إنّ الوحي تاريخيٌّ، فليس ذلك فقط في معنى أن أثر اللّـه يمكن أن يُستقرأ في أحداثٍ مؤسِّسة من الماضي، ولا في تحقق قادمٍ للتاريخ، بل في معنى كونه يوجّه تاريخَ الممارسة ويولّدُ حركيةَ التأسيساتِ.

د. خطاب الحكمة[1]

ولكنْ أتُرى كان يُلحظ هذا التعمّقُ في الشريعة، في ما أبعد من تشتّتها إلى أحـكام، [218] لو لم يتمّ الاعـترافُ ببعد آخر من أبعاد الوحي، في خصوصيته التـي له، أعني الحكمة؟ وتجدُ الحكمةُ عبارتهـا الأدبيةَ في الأدب الحكمي[2]. ولكـنّ الحكمةَ تفيضُ عـن كلّ جنسٍ أدبيٍّ. هي تنعطي بادئا فنّا في حُسـن الحياة، وحسّا خبيرا بالسّعادة الحقيقية. وتبدو مُصرّفة للأوامر العليّة للديكالوغ ضمـن تفاصيل نصائح، ووصفات عمليّة. فتبدو وكأنّها لا تُضيف على التّعاليم شـيئا غـير ضرب من الفطنة غير الواهمة إلى قسـوة بني الإنسـان. إلا أنّه ينبغي

1- راجع كذلك «L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique» (1992), Lectures 3 مرجع مذكور، ص. 319-321، وكذلك «Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu» (1977)، مرجع مذكور، ص. 294.

2- يمكننا أن نجمع تحت تسمية «الأدب الحكمي» وداخل الكتاب العبراني، سفر الأمثال، وسفر «أيوب»، وسفر الجامعة. وتحتوي أسفار أخرى من العهد القديم، مثل المزامير، وعاموس، على مأثورات حكمية. كما تحتوي الترجمة السبعينية فوق ذلك على أسفار حكمية أخرى مثل سفر الحكمة (حكمة سليمان) وسفر ابن سيراخ (أو الكنسي).

أن نتبيَّن وراء خسّة هذه الواجهة سهم توجيهة كبرى للفكر نحو الكيان، تستهدفُ، في ما أبعدَ من شعب العهد، عين الفردِ، وفي عين الفرد كلّ إنسانٍ. وإنما في هذا تَفيض الحكمةُ عن إطار العهد الذي هو كذلك إطار اختيار «يعقوب» والوعد الذي وُعد لـ«يعقوب». إنّ نصائحَ الحكمة لتجهلُ الحدود التي يتوقَّف عندها كلُّ تشريع مخصوص بشعب واحد، ولو كان الشعبَ المختار. فليس من الصُّدفة أنّ أكثر من حكيم واحد ضمن التّقليد الكتابي ليس إنسانا يهوديا. فإنما تستهدف الحكمة في اليهودي كلّ إنسان.

موضوعات الحكمة هي الوضعياتُ القصوى التي كان «ياسبرز» Jaspers يتحدّث عنها، هذه الوضعياتُ التي يتجابه فيها الإنسان عظمتُه وبؤسُه، أعني الوحدةَ، والخطأَ والعذاب والموت[1]. وتتأول الحكمة العبرانية هذه [219] الوضعياتِ على أنها عدم الإنسان، وامتناع فهم الربّ، بل صمتُ الرّب وغيابه.

ولئن كانت مسألة الجزاء فيها حمّالةً ولاّدةً، فبمقدار ما أنّ تناشز العدل والسّعادة الذي يصوّرُ مدى قسوته على الناس انتصارُ الأشرار، يعرّي السّؤال الهاجم لمعنى الكيانِ أو لامعناه. ومن هنا تنهض الحكمة بإحدى وظائف الدين الأساسية ألا وهي ربط **الإيثوس** [*éthos*] **بالكوسموس** [*cosmos*]، نظام الفَعل ونظام العالم. وهي لا تنهض بذلك من خلال البرهنة على أنّ هذا الاقتران مُعطى في الأشياء، ولا باشتراط أن يكونَ ناتجا عن الفعل. هي تقرن **الإيثوس بالكوسموس**، في عين موضع تناشُزهما : في المعاناة، وعلى نحو أدقّ، في معاناة المظلوم. ولكنّ الحكمة لا تعلّمنا كيف نتجنّب المعاناة، ولا كيف نجحدها بالطلاسم، ولا كيف نغطّيها بالوهم. هي تعلّمنا كيف نتحمّل، كيف نعاني المعاناة [souffrir la souffrance]. هي لا تنزّل المعاناةَ في سياق دالّ، إلا وهي تكشف عن الفاعليّة في كوننا نُعاني.

1- حول الوضعيات القصوي [حرفيا : الوضعيات الحدية/المترجم] (...)، انظر «كارل ياسبيرز» : Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer-Verlag, 1960[5]، ص. 229-279. وقد حللها «ريكور» الذي كثيرا ما أحال على هذا المعرف في أعماله، تحليلا مطولا في كتابيه الأولين عن «ياسبيرز» : انظر M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, 1947, 2000، ص. 173-194، وكذلك Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Ed. du Temps Présent, 1947، ص. 122-156.

ربّما عثرنا هنا على أعمق دلالات سِفر «أيّوب»، شهادةً لا مثيل لها على الحكمة[1]. فلنهتد بانحلال عُقدة سـفر «أيّوب»: ألا يمكننا [220] القول إنّ الوحي، حسب خطّ الحكمـة، هو مقصدُ أفق المعنـى الذي ينصهر عنده تصـوّرٌ للعالم وتصوّرٌ للفعل في كيفيّةٍ للمعاناة جديدةٍ وفاعلة؟ فالقديم [L'Eternel] لا يقول لـ«أيّوب» مـا هو نظام الواقع الذي يفسّر معاناتَـه، لا ولا يقول له ما هي طبيعةُ الجَلَد الذي قـد يتغلّـب عليها. يتمفصلُ نظـامُ الرّموز الذي ينتشر ضمنـه الوحي، في ما قبل النّقطـة التي تتباعـد عندها نماذج رؤية ما للعالم والنّماذج السّـاعية من أجل تغيير العالم. نماذج كذا ... ونماذج من أجل كذا ... هما بالأحرى منحدرًا نظام رمزيٍّ لا فكاك فيه بين الوصفي [descriptif] والإلزامي [prescriptif]. وهذا النّظام الرّمزي يمكنه أن يقرن بين الكوسموس والإيثوس لأنّه يستظهر باثوس المعاناة وقـد اضطُلع بها اضطلاعـا فاعلا. فهذا الباثوس هو الـذي ينطق في آخر جواب «لأيّوب» : "فأجاب «أيّوب» الربَّ وقال: قد علمتُ أنّك قادر على كلّ شيء، فلا يستحيل عليك مرادٌ. أنا من سوَّد تدبيرك بأقوالٍ ليست من العلم في شيء. إني قد أخبَرْتُ مـن غير أن أدرِك بعجائبَ تفوقُني ولا أعلَمُها. اسـمعني فأتكلمَ. أسـألك فأخبرْني. كنتُ قد سـمعت عنك سـمع الأذن. أمـا الآن فعيني قد رأتـك. فلذلك أرجع عن كلامي، وأتـوب في التراب والرماد" [«أيّوب»، 42، 1-6]. مـا الذي رآه «أيّوب» يا ترى؟ البهيموت واللوياثان[2]؟ أم مقادير المخلوقات [«أيّوب»، 38]؟ طبعا لا. بل إنّ أسـئلته عن العدل تظلّ بلا جواب. ولكنّه عندما تـاب - لا عن الإثـم، لأنه عادلٌ، وإنما عن [221] افـتراض اللاّمعنى – فإنه قدّر معنى لم يخطر له على بال، معنى لا يستطيع الإيفاء به أيُّ لوغوس على ذمّة الإنسان. وليس من عبارة عن هذا المعنى غيرُ ما يخلعه النّدم على معاناته من الصفة الجديدة. ولنقل في الأثناء، إنّ هذه الصّفة ليست بعيدةً عن "الحزن التّراجيدي" الذي كان «أرسطو» يقول عنه إنه يطهّر انفعالات الخشية والشّفقة[3].

1- عن سفر «أيّوب»، انظر *P. Ricoeur, Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, t. 2, La Symbolique du mal,* Aubier, 1960، ص. 292-301 وكذلك النص الأحدث : «Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie» (1986), *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 216 وما يليها ؛ راجع أيضا أدناه، ص. 287.

2- بَهيموت ولَوياثان وحشان مذكوران في سفر «أيّوب»، يظهران معا في «أيّوب» 40، 15-32. ويلعبان دور تشخيص قوى شَر لا يقدر عليها إلا الرب. ويتصوّر الأول في ملامح فرس البحر والثاني في ملامح التمساح.

3- لقد انتبه «ريكور» إلى القرابة التي بين سفر «أيّوب» والتراجيديا الإغريقية منذ أن أبرز في *La Symbolique du mal* الحكمة التراجيدية لسفر «أيّوب» : «أفليس الإله التراجيدي هو الذي يعيد «أيّوب» كشفه؟ [...] ثم إنّ ما هو تراجيدي كذلك هو انفراج الشدّة. «المعاناة من أجل الفهم» كما قال الجوق الإغريقي. أما «أيّوب»

نـرى هكذا مدى ما يعـزُب معرفُ غـرضٍ للرّب قد يوحـي به الخطابُ الـسّردي، والخطابُ النّبوي، والخطابُ الإلزامـيّ [discours prescriptif]، على نحو هو لا محالة مختلفٌ في كلّ مرّة، [مدى ما يعزُب] عن كلّ ترجمةٍ له ضمن معجم المخطّـط والبرنامج وباختصارٍ ضمن رطانة الغايـة والغائيات. ما يوحَى بـه هو إمكان الرّجاء «رغم كذا ...». وقد يعبّر هذا الإمكان عن نفسـه في حدود [222] غرضٍ ما، ولكنّه غرض لا تعيين له، هو غرض من أسرار الرّبّ.

كما نرى مدى ما يختلف مَعرَفُ الوحي من خطاب لآخر : وبخاصّة عندما ننتقل من النبوّة إلى الحكمة. فالنبيّ يعلن بقوّة صدوره عن الإلهام الإلهي ضمانا له. وأما الحكيم فلا. وهو لا يعلن أنّ كلامه هو كلام غيره. إلاّ أنه يعرف أنّ الحكمة سابقةٌ عليه، وأنّ الإنسان إنما يمكن أن يُقال حكيما بموجب ضرب من المشاركة في الحكمة. فليس أبعدَ عن فكر الحكماء من فكرة استقلالٍ للفكر، وإنسانويةٍ للحياة الرضية، وباختصار، من حكمة على الطّريقة الرواقيّة أو الأبيقورية، مركوزة في اكتفاء الفكر بذاته.

لذلـك تُعَدُّ الحكمة هبةً إلهية، خلافا لـ«معرفة الخير والشر» التي وعد بها الشـيطان[1]. بل إنّ الحكمة لتشخَّص، عند كتبة ما بعد الجلاء [إلى بابل]، على شكل وجه نسائي متعال[2]. إنها واقع إلهي لم يزل موجودا وسيظلّ كذلك إلى الأبد. هي مساكِنةُ الرّب، وهي مُواكِبة الخلق من الأصل. وإنّ القرابة الحميمة منها لا تتميز عن حميميّة القرابة من الرّب نفسه. فتلتحق الحكمة من خلال هذه

فإنه يدرك بدوره بعدا جديدا للإيمان، في ما أبعد من كلّ رؤية إتيقة، وهو الإيمان الذي لا قبل لنا بالتحقّق منه» (التشديد من «ريكور»، المرجع المذكور، ص. 297) ؛ عن الـ *patei mathos*، المعاناة من أجل الفهم، انظر كذلك أدناه، ص. 276). ولنلاحظ مع ذلك أن سفر «أيوب» يقدمه مثاليا على أنّه بريء (*La Symbolique du mal*، مرجع مذكور، ص. 293)، وليس ذلك بالضرورة هو شأن البطل التراجيدي حسب كتاب الشعر لـأرسطو: فالتراجيديا تحمل بطلها إلى الشقاء الذي يحلّ نتيجة خطإ وليس نتيجة طبع الشر فيه ؛ إذ تلك هي الوضعية التي تناسب من بين كلّ الوضعيات الممكنة تمثيلا لـ"أحداث مرعبة ومؤلمة" من شأنه أن يطهّر (*catharsis*) تلك الانفعالات (1452ب، XIII, trad. B. Gernez, Les Belles Lettres, 1997، ص. 45 وأعلاه، ص. 164). ولنلاحظ أخيرا أن عبارة "الحزن التراجيدي" هي مستعملةٌ كذلك عند «غادامير» عندما يثير الكثارسيس (*Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1976, 1996، ص. 148).

1- تلميح إلى وعد الثعبان الكاذب في التكوين، حيث أكد لآدم وحواء أنهما بأكلهما الثمرة لن يموتا، وإنما سيعرفان الخير والشر كما تعرفه الآلهة (التكوين، 3، 5).

2- انظر سفر الأمثال، 8 و9.

المـداورة بالنبـوة. وتدلّ موضوعيةُ الحكمة على عين ما تـدلّ عليه ذاتية الإلهام النّبوي. لذلك يبدو الحكيم في التّقليد ملهَما من الرّب قدرَ إلهام النّبي.

وإنّنـا لنفهم بعين هذا المنطـق أنّ النبوءانية والحكمةَ قـد التقتا ضمن أدب الرّؤيـا [apocalypse] حيـث يطبّق، [223]كـما نعلم، معـرفُ تجلية الأسرار الرّبانية على "الأزمنة الأخيرة". ولكنّ هذه التّقاطعاتِ لا تمنع أبدا جهاتِ القول الدّيني، ومظاهرَ الوحي التي تُناسـبها، مـن أن تظلّ متميّزةً عن بعضها البعض، وألاّ يكون لها من العلاقة في ما بينها غيرُ علاقةِ تماثل محض.

هـ. خطاب النشيد[1]

لا أريد أن أختم هذا المسـار دون أن أكون قـد أثرتُ الجنسَ الغنائي الذي تمثّل المزامير عبارته الأرفَع. وتمثّل الأناشـيدُ، والأدعيةُ والشـكرُ محاورَها الثلاثة الكبرى. فهذه ليست أبدا أشكالا هامشيةً من الخطاب الدّيني. وتسبيحُ خوارق الـرّب في الطّبيعـة وفي التّاريـخ ليس حركة من حـركات القلب تنضافُ إلى الجنـس السّرديّ دون أن تُغيّر نواتَـه. فكأنها ترفَع المدائحُ الحكايةَ رفعا وتحوّلها إلى أدعيةٍ. ولقد ضربنا عليها في ما تقدّم مثالا في شـهادة إيمان تـثنية الاشـتراع : "إن أبي كان أراميا تائها، إلخ."[2]. وفي هذا المعنى فإنّ الحكيَ [raconter] مظهرٌ مـن مظاهر المديح ؛ إذ لو لم يكن لنا قلبٌ يتغنّـى بتمجيد الرّبّ، لما كانت لنا قـصٌّ للخلق، ولما كانت لنـا على كلّ حال قصٌّ للنجاة. ولـولا أدعيةُ مزامير المعاناة، هل كانت تهتدي شـكوى العادل هي أيضا إلى سبيلِ الدعاء، حتى لو كان على هذه السّبيل أن تؤدّي إلى الاحتجاج ودفع التّهم؟ فيظلُّ مخاطَب الدّفع بالبراءة، من خلال الأدعية، هو الأنتَ الذي تُوجَّه له الشّكوى. لقد بيّن لنا سفر «أيوب»، في [224] خاتمته، كيف أنّ معرفة المعاناةِ التي تُعلّمنا إيّاها الحكمةُ، إنما ترفعُها فوق كلّ رتبـة غنائيةُ الدُّعاء، مثلما كان أمرُ السّرد مع الغناء والمديح[3]. إنّ هذه الحركة نحو ضمير المخاطَب تبلغُ ذروتها في نشيد الشّكر حيث النفسُ المعترفة بالجميل تشكرِ أحدا. ويبلغ الدعاءُ صفاءَه الأصفى ولامبالاتَه القصوى عندمـا يتخفّف الابتهالُ من كلّ مطلب، ويتحوّل إلى اعتراف. وهكذا تتحوّل

1- راجع : Lectures 3 ,(1977) « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu »، مرجع مذكور، ص. 294.

2- راجع أعلاه، ص. 208.

3- راجع أعلاه، ص. 219 وما يليها

الكلمة الإنسانيةُ، تحت وجوهها الثلاثة، وجه التسبيح والحمد، ووجه الابتهال، ووجه الشكر، إلى دعاء : هي تخاطب اللّه من الآن فصاعدا بضمير الخطاب، من دون أن تقتصر على الإشارة إليه بضمير الغائب كما هو الأمر في السّرد، أو أن تتكلم باسمه بضمير المتكلّم، كما هو الأمر في النّبوّة. لا مانع عندي من الإقرار بأنّ العلاقة أنا-أنت ربما أُفرط في جوهرتها في ما سمي الشّخصانية الدينية لدى «مارتن بوبر» [Martin Buber] أو «غابريال مارسيل»[1]. فهذه العلاقة لا تنعقد حقًّا إلا في المزمور، وخاصة في مزمور الابتهال. لا يمكننا إذن أن نقول إنّ فكرة الوحي تجد عبارتها كاملةً غير منقوصة ضمن هذا التّواصل من شخص إلى شخص. قد رأينا أنّ الحكمة تلتقي ربّما متخفّيا، وراء قناع المجرى النّكرة واللاّإنساني للأشياء. لا بدّ إذاً من الاقتصار على ملاحظة أنّ أصل الوحي، في مروره بالمواقع الثّلاثة ضمن نظام الضّمائر – أنا، أنت، هو- [225] إنما يشار إليه تحت جهاتٍ لا تتطابق أبدا تمام التّطابق.

لو لزمنا أن نحدّد المعنى الذي يمكننا فيه أن نقول عن **كتاب المزامير** [psautier] إنّه وحيٌ أُوحيَ به، فلا شك أنّ ذلك لن يكون في معنى أنّ التّسبيح، والابتهالَ والشّكر قد وضعها اللّه على لسان واضعيها (فضلا عن كونهم شتاتا مُشتتا)، وإنما في معنى أنّ المشاعر التي تعبّر عنها الغنائية قد تشكّلت وتشاكلت بسببٍ من عين موضوعها. فالشّكر والشكوى والمديح قد تولّدت من عين ذاك الّذي حركاتُ القلب تلك تدَعه يكونُ فتُجلِيه إذ تدعه يكون. فترفيع **الباثوس**، وهو التّرفيع الذي كنّا تبيّنّاه في حركة الحكمة إذ تحوّل المعاناة إلى معرفة معاناة، يصبح في **كتاب المزامير** بمثابة غرض من أغراضه. إنّ الكلمة لتكوّن الإحساس وهي تعبّر عنه. وإنما الوحي عين تكوين الإحساس الذي يتعالى على كيفيات الحسّ الإنساني اليوميّةِ.

فلنحاول الآن إجمال الطريق الذي قطعناه، سيرتسم لنا عدد من الاستنتاجات.

1- M. Buber, *Je-tu* (1923), trad. G. Bianquis, Aubier, 1963, 1992 ; G. Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, 1994 chapitre « Moi et Autrui »، ص. 15-35. ويظهر نفس الغرض، مع بلورة طفيفة، في : «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 127.

أكـرّر بادئـا إقراري الذي انطلقـت به، وهو أنّ تحليـل الخطاب الديني لا يمكـن أن يتمّ أوّلا في مسـتوى الملفوظات ذات الشّـكل اللاّهوتي، من قبيل أنّ اللّـه موجود، وأن اللّه ثابت، وأن اللّـه قويٌّ على كلّ شيء، إلخ.[1]. فهذا المسـتوى القَضَـوي يمثل خطابا من الدّرجة الثّانيـة لا يمكن تصوّره من دون إقحام مفاهيم مسـتلفةٍ من [226] فلسـفة نظرانية [spéculative]. إنّ هرمينوتيقا للوحـي مطالبةٌ بـأن تخاطبَ على نحوٍ أولويٍّ آصل جهاتِ لغـةِ مجموعةٍ إيمانيةٍ، وأن تخاطب تبعـا لذلك، العباراتِ الّتي يَتأوّل بها أعضـاءُ المجموعة أصلانيا، تجربتَهم، لأنفسهم ولغيرهم.

وثانيـا، إنّ هذه العبارات الآصلَ، مأخوذةٌ من أشـكال من الخطاب مختلفةٍ اختلاف السّرد، والنّبوّة، والنّصوص التّشريعية، والأقوال الحكمية، والأناشيد، والابتهالات وأفعال الشـكر. وقد يتمثل الحكم المسبق هنا في اعتبار أشكال الخطـاب هذه مجرّد أجناس أدبية يتعين تحييدها لاسـتخراج مضمونها اللاهوتيّ. وهو حكمٌ مسبّقٌ نجد أنّه يشـتغل بعـدُ في اختزال لغة الإيـمان الاعتيادية في مضمـون قضوي. ولا بـدّ لنا، من أجل اقتلاع هذا الحكم المسبّق من جذره، مـن الاقتناع بأنّ أجناس الكتاب المقدّس الأدبيةَ لا تمثّل واجهةً بلاغية يكون من السـهل تهشـيمُها إجلاءً لمضمون فكريّ لا يتأثّـر بالنّاقل الأدبي[2]. ولكننا لن نُوهِّن [venir à bout de] هذا الحكم المسبق إلا متى توفرت لنا إنشـائية توليدية تكـون للتركيبات الأدبية الكبرى ما كان النّحو التوليدي لإنتاج الجمـل وفـق القواعد المخصّصة للغة معطاة[3]. ولا أعتـبر هاهنا ما يلزم عن هذه

1- راجع أعلاه، ص. 201. إنّ الأولية التّأويلية التي للخطاب الكتابي على الخطاب اللاهوتي ذي الرتبة الثانية، قد كانت بعد في قلب غرض «ريكور» في : « La philosophie et la spécificité du langage religieux » (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 55, 1975/1)، حيث صاغها «ريكور» في عين مفرداتها تلك. راجع ص. 15.

2- راجع أدناه، ص. 285.

3- يبلور «ريكور» في نص ظهر قبيل هذا النص، تحت عنوان « Biblical Hermeneutics » (*Semeia*, 1975/4)، ص. 29-148، فكرته حول ضرورةِ تكوين إنشائية على منوال النّحو التّوليدي [فيقول] : «سأتبنّى بغير حرج هذه العبارة، إذا ما عُني بـ«الإنشائية التوليدية» جملة قواعد «الكفاءة» التي تتحكّم في إنجاز نصوص خصوصيّة من قبيل الأمثال، والحكم والنبوءات، إلخ. ومهما أمكن أن تكون الكيفيّات المختلفة لاستعمال عبارة «الإنشائية التوليدية»، فنحن لا نمانع في القول إنّ ضروب الخطاب هي في خدمة الرّسائل الفردية والمفردة التي تساعد في إنتاجها، وليس العكس [...]. وإنها لمهمّة التّأويلية أن تَستعمل جدليةَ الخطاب والأثر، أو جدليةَ الإنجاز والكفاءة، توسّطا يخدم الرّسالة لا الشّفرة» (ضمن P. Ricoeur, *L'Herméneutique biblique*, trad. F.-X. Amherdt, Cerf, 2001، ص. 185). يعارض «ريكور» قراءة مذهبية قد تروم إدراك الرّسالة رأسا وفي استقلال عن شكل الخطابات المخصوص، كما يعارض، من ناحية أخرى، (في جملة نصّ 1975 الذي أوردناه

الأطروحة من الأثر على النقد الأدبي ؛ فهذه تخص وضع الخطاب الذي هو دائما أثر من جنس ما، أي أثر أنشئ سردا، أو نبوءة، أو تشريعا، إلخ. وأذهب رأسا إلى ما يخص بحثنا في الوحي. سأقول، اختصارا، إنّ شهادة الإيمان التي نجد عبارتها في الوثائق الكتابيةِ هي معدَّلةٌ تعديلا مباشرا من أشكال الخطاب التي تَنطق ضمنها. هكذا فإنّ الاختلاف الذي بين السّرد والنّبوءَة، وهو الاختلاف الذي يخصّص العهد القديم تخصيصا، يكون بما هو كذلك ذا دلالة من النّاحية اللاهوتية. لا يمكن لأيّ لاهوت اتّفق أن يرتبط بشكل السرد، وإنما فقط لاهوت يحتفي بـ«يهوه» محرّرا أكبر. إنّ لاهوت **التوراة**، هذا إن لم يكن لفظ "لاهوت" سابقا لأوانه، هو لاهوت مجانس لبنية السّرد، أي إنّه لاهوت يتّخذ شكل قصّة الخلاص[1]. ولكنّ هذا اللاّهوت لا يتشكّل نسقا، حيث إنّ الخطاب النّبوي، في نفس مستوى الجذرية أو الأصلانية، يفكّ ما انعقد من وثاقة أسّسها استعراض [228] الأحداث المؤسّسة وتكرارها. فغرض "يوم «يهوه»" – وهو يوم حداد لا يوم فرح- ليس مادة بلاغية يمكن إلغاؤها. بل هو عنصرٌ مكوِّن للاهوت النّبوي. وليُقل نفس الشيء عن تعاليم **التوراة** وكذلك عن القوام الروحي للنّشيد. فما يعلن عنه فيها إنما يتّصف في كلّ مرّة بصفة الإعلان. وإنما في المراوحة المتعاكسة بين السّرد والنّبوءَة، ثم بين التّاريخ والتّشريع، ثم بين التشريع والحكمة، وأخيرا بين الحكمة والغنائية، في كلّ ذلك يتشكّل "القول" الدّيني.

وثالثا، إذا كانت أشكالُ الخطاب الدّيني حمّالةً ولادةً إلى هذا الحدّ، فإنّ معرَّف الوحي لم يعد يمكنُه أن ينصاغ على جهة وحدة الشّكل ووحدة الجرس اللّتين نخمّنهما فيه عندما نتحدّث عن مطلق الوحي الكتابي. وإن نحن وضعنا بين قوسين العمل اللاّهوتي الحقيقيّ للتأليف والنّسقنَة الذي يفترض تحييد أشكال الخطاب البَدئية، وتحويل كلّ المضامين الدّينية إلى مستوى الملفوظ والقَضية، فإننا نبلغ إلى مفهوم للوحي متعدّد الدّلالة، كثير الجرس. ولقد سمّيتُ مثل هذا المفهوم في ما تقدّم "تماثليا"[2]. سأوضّح هاهنا ما أعنيه بالتّماثل المفترض. فالتّماثل

هنا) الاقتصار على اعتبار الشفرة على حساب الرسالة، فيؤكد هكذا، من جديد، ضرورة إنشائيةٍ توليدية تنتبه إلى الكيفية التي تُنتج بها الخطابات والرسائل المرتبطة بها هيكليا.

1- حول مسألة الخلاص، انظر «أساطير الخلاص والعقل»، أدناه.

2- راجع أعلاه، ص. 202.

صادر عن حدّ مرجعي: ألا وهو الخطاب النبويّ. وهاهنا يعني الوحي إلهاما من ضمير [أولٍ] متكلّم إلى ضمير [أولٍ] متكلّم. فلفظة "نبي" تقتضي معرف إنسان يدفعه الرّب إلى أن يتكلّم فيكلّمُ قومَه باسمِ الرّب وباسمه الخاصّ. الإلهام هو هذا الدّفع الإلهي لعقل النّبي ولإرادته. فإن نحن لم نَلمح الرباط التماثلي فقط بين الأشكال الأخرى من الخطاب الدّيني وبين الشّكل [229] النّبوئي، عمّمنا على نحو أحادي المعنى مفهوم الإلهام المقتطعَ من الجنس النُّبوئي، وقدّرنا أنّ الرّبّ قد كلّم محرّري الكتب المقدّسة كما كلّم الأنبياء. فنضطرُّ هكذا إلى بناء لاهوت أحادي الشّكل للمؤلّف المزدوج، الإلهي والإنساني، حيث يوضع الرّبّ كسبب رئيسي والكاتب كسبب أداتي. ولكننا لا نُنصف بهذا التعميم خاصياتِ وحيٍ لا تنخزلُ ترادفيا إلى الصّوت المزدوج للنبي. ولقد دعانا الجنسُ السرديُّ إلى أنّ نُلقي على الأحداث المحكيّة كاشَف الضوء الصادرَ عن قيمتها التّأسيسية، وعن وظيفتها الفاتحة. فإنّ السّارد نبيٌّ بما الأحداث المولِّدة للمعنى تُحمل إلى اللغة. وهكذا يتخطخط مفهومٌ أقلُّ ذاتيةً من مفهوم الإلهام. وعلى نفس هذا النّحو إنما من عين القوة الأمرية للتعاليم، ومن قوة الإشراق التي للقول الحكمي، ومن كنه الباثوس الغنائي، تصدُر لطيفةُ الوحي المرتبطةُ بأشكال الخطاب الديني الأخرى. فيشير الإلهامُ ساعتها وعلى نحو تماثليٍّ فقط إلى تأدّي هذه القوّة الأمرية إلى اللّغة، وإلى تأدّي القوّة الإشراقية، والباثوس الغنائي، إلى اللّغة. سيكون من باب الإفراط في سكلجة الوحي أن نحمله على المطابقة الحرفية لمعرف الكتابة تحت الإملاء. فقوة ما يُقال هي التي تحرّك الكاتب. أنّ الشّيء يطالب أن يُقال، فذلك مقصود عبارة قانون إيمان نيقيا : "أومن بالرّوح القدس [...] الذي تكلّم بواسطة الأنبياء". ولكنّه ليس لنا، في الغرب على الأقّل، لاهوت لا يُسكلج [psychologiser] الرّوح القدس. وإنّ اكتشاف البعد الموضوعي للوحي، لهو مساهمةٌ [230] غيرُ مباشرة في هذا اللاهوت غير السيكولوجي للرّوح القدس، هذا اللاّهوت الذي لعلّه يكون روحانيات [pneumatologie] أصيلةً[1].

1- الروحانيات [بنوماتولوجيا/pneumatologie] (من اليونانية بنوما [*pneuma*] = الروح) تشير في اللاهوت المسيحي، إلى التفكر المتعلّق بالروح القدس.

دعوني أَخلُصُ إلى استنتاج أخير سيحملنا على عتبة التفكر الفلسفي الذي علينا اتّباعه. فلو كان ثمة شيء واحد يمكن أن يقال على معنى واحد عن كلّ الأشكال التماثلية للوحي، لكان أنّ الوحي لا يُضمَّن ولا يُهيمَن عليه في أيّ معرفة. ففكرة السر، من هذه الناحية، هي حدّهُ الأقصى. إنّ فكرة الوحي فكرة ذات وجهين. فالرّب الذي يظهر هو ربّ خفيٌّ وإليه تَرجع الأشياء الخفية.

والشّهادة بأنّ الرّبّ يفوق أفكار الإنسان وكلماته فوْقا لا حدَّ له، وأنّه يوجهنا من دون أن نفهم سُبلَه، وأنّ لغز الإنسان أمام نفسه يعتّم كلّ شيء، بما في ذلك الأنوار التي يعطيها إياه الرّبُّ، هذه الشهادة إنما ترجع إلى الوحي. فما ينكشف هو أيضا ما ينكسف[1]. ومن هذا المنظور فإنّ حدث العُلَّيْقَةِ المشتعِلة (le buisson ardent) [الخروج، 3، 13-15] لذو دلالة نووية. فلقد سمّى التّقليد هذا الحدثَ عن حقّ : كشف الاسم الإلهي، والحال أنّ هذا الاسم، تحديدا، لا يقبل أن يُسمّى. ولما كانت معرفة اسم الرّبّ تعني حيازةَ سلطان عليه ضمن دُعاء يصبح فيه الربُّ شيئا مُتاحا، فإنّ الاسم الذي استُودع لدى ‹موسى› إنما هو اسم الكيان الذي لا يمكن للإنسان أن [231] يسمّيَه تسميةً حقيقية، أي أن يجعل أمره بيد لغته. لقد سأل ‹موسى› : "فإن قالوا لي ما اسمه، فماذا أقول لهم؟ فقال اللّه ‹لموسى› : أنا هو من هو. وقال : كذا تقول لبني ‹إسرائيل› : أنا هو أرسلني إليكم"[2]. وهكذا فإن اسم النّداء ‹يهوه› ليس اسما يُعرِّفُ، وإنما هو يَعني، يعني إيماءَةَ الخلاص[3]. ذلك أنّ النّصّ يتواصل بهذه الكلمات : "وقال اللّه ‹لموسى› ثانية : كذا تقول لبني ‹إسرائيل›: ‹يهوه› إله آبائكم، إله ‹إبراهيم› وإله ‹اسحق› وإله ‹يعقوب›، أرسلني إليكم. هذا اسمي للأبد، وبه تدعونني من جيل إلى جيل". وهكذا فإنّ الوحي التّاريخي، المدلول عليه بأسماء ‹إبراهيم› و‹اسحق› و‹يعقوب›، يستند إلى سرّ الاسم، بقدر ما أنّ

1- راجع : « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (1977), *Lectures 3* :، مرجع مذكور، ص. 295 :"اللّه مشارٌ إليه في آن على أنّه الذي يبلّغ نفسه على الجهات التي ذكرنا، وعلى أنّه الذي يحفظ نفسه [عن الظهور]". أما ما يرد مباشرة بعد هذا المقطع فهو مطابق تقريبا لنصنا.

2- حذفنا المعقّفات « « العارضة لأنّ ‹ريكور› يورد كامل نصّ الآيات من الخروج 3، 13ب-14 دون تغيير.

3- يبدو أنّ الخروج 3، 14 يُخرِجِ الاسم الرباعي «YHWH» (وكثيرا ما يُرَدُّ بـ «Yahvé» في التّرجمات مثلما هو الأمر هنا) من الجذر العبري «hyh» («الكون مع»، «الظهور»، الصيرورة»). عن هذا الاشتقاق المعقد وغير القابل للفصل عن قصة دعوة ‹موسى›، انظر A. LaCoque, « La révélation des révélations. Exode 3, 14 »، in A. LaCoque et P. Ricoeur, *Penser la Bible*، مرجع مذكور، ص. 310-326

الإلـه المتخفّي يعلنُ عن نفســه معنى للأحداث الفاتحة[1]. فـما بين السّر والإراءة [monstration] يقومُ الوحي.

أعلمُ علم اليقين أنّ التّقليد قد تأوّل الـ«إهيه أشير إهيه» [*Ehyéh asher ehyéh*] على معنى ملفوظ أنتولوجي إيجابي، وذلك بعد [232] التّرجمة السّـبعينية : «أنا هو الذي هو»[2]. والعبارةُ بعيدةٌ عن أن تحفظ السرّ، بل هي تفتح الباب أمام تعقّلية تقريريــةٍ للوجود المطلق للإله، سـيكون من الممكن في ما بعــدُ نقلُها ضمن الأنتولوجيــا الأفلاطونيةِ المحدثــةِ بادئا، ثم ضمن الميتافيزيقا [233] الأرسـطية والتومائية من بعد ذلك. وهكذا سـتتمكّن ثيولوجيا الاسم من المرور ضمن أنتو-ثيولوجيا قادرة على الاستعادة والتّأطير لغائياتية التّاريخ [téléologie] التي يرتفــع فيها بل يَتعقلن كذلك معنى السّرد والنّبــوّة. إنّ جدليّة الإله المتخفّي الذي يظهــر – جدلية الوحي النووية – تتبدّد في معرفة الوجود والعناية. أمّا أن نقــول إنّ الإله الذي يظهر هو الإله المتخفّــي، فذلك، على العكس، اعترافٌ

1- لعله ثمة هنا تذكر لـباسكال، الذي يتحدث عن «حضور لإله يتخفى» ,(*Pensées*, M. Le Guern (éd.) Gallimard, 1977, fr. 419, vol. II، ص. 36)، وفي ما أبعد من ذلك، تذكر للنبي ‹أشعيا› (45، 15) : «ولكنك إله يتخفى، يا إله ‹يعقوب›، المخلّص» (*Nouvelle Bible Segond*) .

2- تُؤدّى *Ehyeh' ašer 'ehyeh'*، (الخروج 3، 14أ)، بحسب الترجمات [كما يلي] : أنا هو الذي هو [Je suis celui qui suis]، أنا أكون من أكون [Je suis qui je suis]، أنا الذي هو [Je suis celui qui est]، أنا من سأكون [Je suis qui je serai]. والشّيء اللاّفت هو أنّه، مهما كانت التّرجمة التي نتبناها، فإنّ هذه الآية الملغزة ذات الجرس الجناسي، تبدو في تقديم اللّـه لنفسه بنفسه، مستحضرة لفعل الوجود «être». ولا جدال في أنّ موقف ‹ريكور› من التّأويل الأنتو-ثيولوجي لهذه الآية قد تطور : وهو في النّص الراهن ينافح عن أنّ مجمل التقليد الذي اقترنت عنده مسألة الوجود بالاسم الإلهي قد ضيّع جدليّة الإظهار والخفاء. بل يذهب ‹ريكور› في مقالته الأخرى لسنة 1977 إلى حدّ أن يكتب أنّ «الإصغاء إلى الدّعوة المسيحية، عند الفيلسوف، هو قبل كلّ شيء التجرّد من كلّ علم أنتو-ثيولوجي. حتى عندما يوجد فيه اسم «اللّـه»، بل وخاصة آنذاك. فالخلط بين الوجود واللّـه هو من هذه الناحية ألطف الغوايات»، ثم يضيف من بعد ذلك «إنّ في لفظة اللّـه أكثر مما في لفظة الوجود» («Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu», *Lectures 3* مرجع مذكور، ص. 289 وص. 295). ثم إن الفيلسوف [‹ريكور›] الذي كان تفحّص في الأثناء، بعد أكثر من عشرين سنة، الدّلالة الفلسفية للترجمة، يغتنم فرصة حواره مع ‹لاكوك› [LaCocque] لينكبّ على دراسة رهانات اللقاء بين الفكر العبراني والفكر الإغريقي، متسائلا تساؤلا أكثر إيجابية، عن مدى مقبولية قراءة أنتو-ثيولوجية للخروج 3،14، هي، مهما قيل في شأنها، ظاهرة ثقافية كبرى : "فلأنّ السبعين [LXX] ترجموا الخروج 3،14أ بـ : *egô eimi ho ôn* [je suis celui qui est = أنا هو الذي هو]، وأنّ اللاتينيين ترجموها بـ *sum qui sum* [Je suis qui je suis = أنا هو من هو]، كان للخروج 3، 14أ تأثير في كامل الفكر الغربي" يتعين على الفيلسوف أن يعترف به وأن يفحص عنه. [(« De l'interprétation à la traduction», in André LaCocque et Paul Ricoeur, *Penser la Bible*، مرجع مذكور، ص. 335 ؛ راجع كذلك : *Fides quaerens intellectum*. Antécédents bibliques ? (1990), *Lectures* 3، مرجع مذكور، ص. 377-340)]. وعن هذه المسألة، انظر D. Frey, « En marge de l'onto-théologie. Lectures ricoeuriennes d'Exode 3, 14 »، وهو مقال يصدر قريبا ضمن أعمال ملتقى مخصّص لتقاطع التّأويلية الفلسفية والتّأويلية الكتابية لـبول ريكور، [P. Bühler et D. Frey (éd.), Labor et Fides].

بأنّ الوحيَ لا يمكنه أبدا أن يأتلف جسماً من الحقائق يمكن لمؤسسةٍ أن تنتصر بها لنفسها. وتبعا لذلك، فإنّ تبديدَ العَتمة الكثيفة لمفهوم الوحي، هو إبادةٌ لكلّ شكل كلّياني من السّلطة التي قد تزعم حيازة الحقيقة التي يعطيها الوحيُ. على هذا العود على منطلقي ينتهي عرضي الأوّل.

2. إجابةُ فلسفةٍ هرمينوتيقيةٍ

ما عسى أن يكون العملُ الفكريُّ للفلسفة أمام مُطالبَةٍ صادرةٍ عن مفهومٍ للوحي، ولو كان مختلفا، كالذي أبرزتُه للتوّ. يمكن أن تعني المطالبةُ [*Revendication – Anspruch*] أمرين مختلفين : الادّعاءَ بغير حقّ، والادّعاءَ غير المقبول، أو الدّعوةَ غيرَ الإكراهية[1]. وإنّما في هذا المعنى الثّاني أتأمّل أن يُصغَى إليه. ولكنّ هذا الانقلاب في الإصغاء لا يمكنُه أن يتمّ إلاّ إذا عمدت الفلسفةُ، في تناظُر مع نقد مفهوم [234] مُعْتِم ومتسلّط للوحي، وضمن ما تحوزه من فهم نفسها، إلى نقد ادّعائها الذي لها والذي يجعلها تسمع الدّعوة كادّعاء خصيم غير مقبول. فإذا كان الادّعاءُ المرفوضُ لفكرة الوحي هو **قَرِينةَ العقل** [*sacrificium intellectus*]، وارتهانا تامّا لسلطة خارجية [تخضعه] لقضاء سلطة مذهبية عليا، فإنّ ادّعاءَ الفلسفة الخصيمَ هو ادعاء شفافيةٍ كاملة للحق، واستقلالٍ تامّ للذّات المفكّرة[2]. هذان الادّعاءان المتجابهان يميلان إلى جعل الهوّة بين ما نُسمّيه "الحقائق الإيمانية" و"الحقائق العقلية" هوّةً لا يمكن تخطّيها.

في نقد هذا الادّعاء المضاعف للفلسفة أريد أن أبذل نفسي، قاصدا أن يُستمع، لدى نهاية هذا النّقد، إلى ما يطالِب به الوحيُ عن غير حقّ، على أنّه دعوة غير إلزامية.

ولكن اسمحوا لي، قبل الشّروع في هذا النقد، أن أشير إلى السُّبل التي لن أنتهجها. إني، بادئا، أستبعد من غرضي مشروع لاهوت عقلي يعتقده غيري من

1- الـ *Anspruch* – الادّعاء، المطلب، الذي قد يكون عن حقّ أو عن غير حقّ. أمّا في دلالة "الدّعوة غير الإكراهية"، فإنّ ريكور، يبدو قاصدا لفظي *Ansprechen* و*Ansprach* (في معنى *Anrede* = الالتماس).

2- عن تاريخ مفهوم «قرينة العقل» انظر M. Laarman, « *Sacrificium intellectus* », in J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (éd.), *Historisches Worterbuch der Philosophie*, Schwabe, 1992, t. VIII، العمود 1113 – 1117.

الفلاسـفة الذين أحترمهم نهجا سالكا[1]. ولئن كنت لا أسعى إلى تحيين جديد لبراهين وجود اللّـه، [235] ولا أبحث في علاقة التّوافق أو التّبعية التي قد توجد بين حقائق من هذا النّظام وذاك، فإنّ ذلك راجع لأسباب تتعلّق بما تقدّم من تأويل للوحي الكتابي، بقدر ما تتعلّق بالفكرة التي لي عن الفلسفة. لقد نحَتْ دراسـتي الأولى إلى الرّجوع بفكرة الوحي إلى مستوى آصل من اللاّهوت، إلى مسـتوى خطابه الأساسي. وهذا الخطاب يقوم على سـطح التّجربة والحياة. وإنما في تجارب أكثر أساسـيةً من كلّ تمفصل أنتو-ثيولوجي سأبحث إذاً عن معالم حقيقـة يمكن أن تقال في عبارةِ تجـلٍّ لا في عبارة تحقّقٍ، وعن معالمِ فهم للنفس تكـون فيها الذّاتُ قد تركت وقاحة الوعي. فالتّجارِب الرئيسـيةُ، كتلك التـي يمكن أن تحملها اللغةُ إلى العبارة، هـي التي يمكنها أن تتصادى أو أن تتناغم مع نظُم الوحي التي تحملها هي نفسَـها العبارات البدائية لإيمان 'يعقوب' والمسيحية الأولى. ولكنَّ هذا التماثُل البنيوي لا يلزم عنه أبدا أنّ الفلسفة تعرف اللّــه. فكلمة «إله»، في ما يبدو لي، تنتمـي بادئا إلى التّعبيرات قبل-الثيولوجية للإيمان. اللّـه هو المبشَّر به، وهو الذي ندعوه، ونسـأله، ونبتهل إليه، ونشكره. وكلمـة «إله» تنظّم مـرور المعنى بين كلّ جهات الخطاب هـذه، ولكنّه لما كان لا يسـتقرّ بأيّ منها، حسب رؤيةِ شـجرة العلّيق [الخروج، 3، 2-5]، فإنّه يمثّل بوجهٍ ما نقطة تلاشيها[2] [point de fuite].

[236] لا تحتـاج تجـاربُ التّجلّي والخضـوع إذاً إلى الإحالة على اللّـه، ولا إلى البرهنة عليه - حتى تتصادى مع ضروب التّجربة والعبارة التي تدلّ وحدها على اللّـه دلالة أصلانية.

إلاّ أنّه ثمة طريقٌ أخرى لن أسلُكها: ألا وهي طريقُ وجوديةِ بؤس، تُعطي فيها الفلسفةُ الأسئلةَ ويعطي الدينُ الأجوبةَ. ولعلّ خطابَ المنافحة عَن البؤس يتناسـبُ مع الشروط الوجدانية التي يفرضها مسـتوى الخطاب الذي وضعنا

1- وفعلا، فإن هذه الثيولوجيا العقلية التي كثيرا ما تمتح من الثيولوجيا الطبيعية القديمة، وحتى من مذهب التوحيد العقلي [théisme]، تتعارض مع هرمينوتيقا للخطاب الديني (أو مع «فينومينولوجيا للدّين»، راجع *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 263-271) من حيث تحاول أن تبرر بالعقل الطبيعي المعتقدات العقلية المنفصلة عن كلّ لغة دينية أصلانية. ويتجدّد حاليا الاهتمام بالثيولوجيا العقلية، في حرصها، رغم «كَنْتْ»، على استعادة إمكانية تبرير عقلي وأنتولوجي لوجود اللـه : انظر مثلا P. Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Vrin, 2004.

2- راجع « Entre philosophie et théologie II : nommer Dieu » (ضمن *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 296) حيث يشير 'ريكور' إلى "هروب" إلى اللامتناهي للمرجع "إله".

أنفسنا عنده في القسم الأول. ولهذه المنافحة، فضلا عن ذلك، حسبٌ ونسبٌ يمتدان من «باسكال» [Pascal] إلى «بول تليتش»[1] [Paul Tillich]. ولكنّ طابع المنافحة في هذا الخطاب مريبٌ بما هو كذلك : «فإن كان اللّه متكلّما بواسطة الأنبياء، لم يكن على الفلسفة أن تبرّر كلامه، وإنما عليها أن تُجلي أفق التّدلال [signifiance] الذي يمكن أن يسمع فيه ذلك الكلام. وليس لهذا العمل أي طابع من المنافحة. ومن جهة أخرى، فإنّ الالتجاء إلى الحيرة والحرمان ليس أقلّ ريبة. ولقد سبق أن تعيَّب «بونهوفر» [Bonhoeffer] كلّ ما كان ينبغي تعيبُه في الإله [الذي يُستعمل] سدّاد ثُقَب، في تفسير الأشياء [237]بقدر ما في فهم الإنسان[2]. إنّ فلسفة البؤس تظلّ بؤس الفلسفة، ولو لم نكن ماركسيين[3].

1- تنتمي خواطر «باسكال» في الحقيقة إلى منافحة خاصّة جدا، لا ينبغي في نظرها السّعي إلى البرهنة العقلية على وجود اللّه، وإنما تحسيس الإنسان "ببؤس الإنسان في غياب اللّه" (*Pensées*, M. Le Guern (éd.), Gallimard, vol. I, Fr. 4، ص. 68 ؛ راجع أعلاه، ص. 21). وهكذا يستبعد «باسكال» موقفي التوحيد العقلي والإلحاد معا :«فمن الخطر على الإنسان أن يعرف اللّه دون أن يعرف بؤسه، وكذلك أن يعرف بؤسه دون أن يعرف الفادي [Rédempteur] الذي يستطيع أن يشفيه منه». فالاقتصار على واحدة فقط من هاتين المعرفتين إمّا أن تصنع عجرفة الفلاسفة الذين عرفوا اللّه ولم يعرفوا بؤسهم، وإما أن تصنع يأس الملحدين الذين يعرفون بؤسهم ولا يعرفون الفادي (المرجع المذكور، 1977، ج. II، ص. 34). وفي ما تعلق بـ ....، وكان خلفه في شيكاغو، فيبدو أن «ريكور» يقصد خاصة منهج التضايف الذي يحدد كامل الثيولوجيا النّسقية التي ألّفها [*Théologie systématique* (5vol., Labor et Fides/Cerf/PUL, 2000)].

2- تلميحا إلى بعض الرّسائل التي كتبها اللاهوتي D. Bonhoeffer في الأسر، قبل أن يعدمه النازيون، وفيها بحث عن «مسيحية بلا دين» (رسالة مؤرخة في 30 أفريل 1944) تتحرّر أخيرا من إغراء إله تخترعه للنجدة [*deus ex machina*] ونستدعيه كلما غاب عنا الخطاب المقنع : "لا يحق لنا في معرفتنا الناقصة أن نستعمل الله سدّادا للثقب ؛ لأنّ حدود المعرفة كلما اتسعت – وهو ما يحدث بالضرورة – تراجع اللّه إلى ذلك الخط الذي لا ينفك يتراجع [...]. وفي الحقيقة فإنّ الناس يتمكّنون – مثلما كان الأمر دائما – من أن يحلّوا هذه المسائل من دون لجوء إلى اللّه، ومن الخطإ الزعم بأن المسيحية وحدها تعرف الحل" (رسالة 29 مايو 1944، *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, trad. B. Lauret et H. Mottu, Labor et Fides, 2006، ص. 368 ؛ انظر كذلك رسائل 30 أفريل، 8 جوان، 8 و16 جويلية). وسيطور «بول ريكور» لاحقا مسألة العلاقة بين الأسئلة (الفلسفية والعلمية) والأجوبة (الدينية) في (1993) « Phénoménologie de la religion » : «لا ينبغي القول إنّ الإيمان الديني أو الثيولوجيا يقدّمان أجوبة على الأسئلة المطروحة التي لم تجب عنها المعرفة العلمية أو الفلسفية ؛ فهذه الكيفية في فهم فكرة الجواب الدينية، سواء في شكلها الوقح والمتنافخ بالانتصار، أو في شكلها المتواضع في الظاهر، بل وحتى الخجول، وفي فهم إيمان نزجّ به جوابا يسدّ فراغات المعرفة، في المعنى الذي فضحه «بونهوفر»، إنّ هذه الكيفية في الفهم تقوم على جهل الفرق المبدئي الذي يميز العلاقة الإبستيمولوجية بين السؤال والجواب وبين العلاقة الدينية المخصوصة بين الدّعوة والإجابة. فالإجابة الدينية إجابة مطيعة، في المعنى القويّ لسماع يعترف اعترافا ويبوح بوْحا ويشهد شهادة بالتفوّق، أعني بموقع العلوّ الذي للدّعوة (*Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 264-265).

3- تلميحا إلى الحكم الذي أطلقه «ماركس» عندما انفصل عن «برودون» [Proudhon] فعارض كتاب هذا الأخير (1846) *Philosophie de la misère* [= فلسفة البؤس] بكتابه هو (1847) *Misère de la philosophie* [= بؤس الفلسفة].

لذلك أفضّل الالتفاتَ نحو بعض بُنى تأويل التّجربة الإنسانية، قصد أن نتبين فيهـا ملامح يمكن من خلالها لشيءٍ ما أن يُفهم تحـت فكرة الوحي في [238] معنى محايدٍ عن الدين [a-religieux]. وإنما هذا الفهمُ هو الذي يمكنُه أن يدخلَ ضمن تناغم [consonnance] مع الدّعوة غير الإكراهية للوحي الكتابي.

سـيتحرّك تحليلي على سـفْحين (versants) متناسـبين مـع ادّعاء الخطاب الفلسـفي الشّفافيةَ الموضوعية والاستقلال الذاتي [autonomie]. فالسّفح الأوّل متلفّتٌ نحو فضاء تجلّي الأشياء، وأمّا الثّاني فمتلفّتٌ صوب ما يحوزه الإنسان من فهم لذاته عندما يُسلِم زمام أموره إلى الأشياء التي أُجليتْ وقيلتْ. ويتطابق بُعدا المشـكل هذين مع الاعتراضين الكبيرين المقابلين لعين مبدإ الكلام الموحى به. فبحسـب البُعد الأول، تخرِق كلُّ فكرة للوحي فكرةَ الحقيقة الموضوعية مقوَّمـةً بمعيار التحقُّق والتّكذيب [falsification] التّجريبي. وبحسـب الثّاني تنتهكُ فكرةُ الوحي اسـتقلالَ الذّات المفكّرة المرسـومَ ضمن فكرة وعي سـيّد على نفسـه. إنّ التأمُّل المضاعـف الذي أقترحه يخاطب عـلى التّوالي ادّعاءَ الشّـفافية الذي يُسـنده مفهومٌ للحقيقة تطابقا وتحقّقا، وادّعاءُ الاستقلال الذي يسنده مفهومُ وعي سيّد.

فإن أنا ابتدأتُ بالنقطة الأولى، فلسبب رئيسيٍّ، وهو أنّ تحصيل مفهوم جديد للحقيقة تجليا، وفي هذا المعنى، كشفا، يتحكّم في الاعتراف بالخضوع الحقيقي للإنسـان خضوعا ليس مرادفا للارتهان [بسـلطة خارجية]. ويتلاءم اختيار مثل هـذا الترتيب تلاؤمـا تامّا مع ما قمتُ به، في القسـم الأول، من نقـد الذاتيانية والسـيكولوجانية المتولّدتين عن تضخّم ما لفكرة الإلهام. وقد قلتُ ساعتها : حـريٌّ بنا أن ننظر أوّلا إلى ناحية الأحداث الصّانعة تاريخا أو الضّاغطة منذ الآتي الوشـيك ؛ فلننظر إلى ناحيـة [239] قوّة الإلزام التـي في قانون الكمال ؛ وإلى الكيفية الموضوعية للمشاعر، للباثوس، التي تتمفصل ضمن النّشيد. كذلك أقول الآن : فلندَعْ فضاء تجلّي الأشـياء يكون، قبل أن نتلفت نحو وعي الذّات المفكّرة والمتكلّمة.

أ. عالم النصّ والكيان - الجديد

سيقع بحثي الأول على التّفحص الذي سميتُه فضاءَ تجلّي الأشياء، داخل حدود دقيقة. لن أتحدّث عن تجربتنا وجودا في العالم انطلاقا من فينومينولوجيا إدراك كما عند «هوسرل» و«مرلو-بونتي»، لا ولا حتى انطلاقا من فينومينولوجيا مبالاة أو انشغال كما عند «هيدغر» في *Sein und Zeit* – مع أنني أنتوي اللّحاق، مداورة، بهؤلاء وأولئك[1]. سأنطلق صراحة من **تجلي العالم بالنص والكتابة.**

قد تبدو هذه المقاربةُ محدودة، بقدر ما تمرّ من استعراضٍ لظاهرة ثقافية هي على وجه التّحديد ثقافات الكتاب. ولكنها ستبدو أقلّ انحدادا عندما نكون قد فهمنا أيّ توسيع لتجربتنا للعالم ينتج عن مثل ثقافات الكتاب هذه. ولكنّنا، بخاصّة، باختيارنا هذه الزّاوية للهجوم على الموضوع، نضع أنفسنا من البداية في تناسب مع كونِ مطلوبِ كلام الوحي إنما يبلغنا اليوم عبر كتابات معدّة للتأويل. فالدياناتُ التي تنتسب إلى إبراهيم – اليهودية، [240] والمسيحية والإسلام- هي، من وجوه عديدةٍ ومختلفة في الغالب، دياناتٌ كتابية. من الوجيه إذاً أن نتساءل عن الوظيفة الكاشفة التي ترتبط ببعض ضروب الكتابة التي سأجعلها تحت عنوان الشعرية [Poétique] في المعنى الذي سأصفه بعد حين. فإنما تحت مقولة الشعرية يلتقي التحليل الفلسفي ملامحَ وحيٍ يمكنها الإجابةُ أو الاستجابةُ لدعوة الوحي الكتابيّ غير الإلزامية.

سأذكّر، تمهيدا لفكرة الوظيفة الكاشفة للخطاب ذي الشكل الشعري، بثلاثة مفاهيم إعداديةٍ (شرحتها شرحا مطوّلا في أعمالي الهرمينوتيقية)[2].

المفهوم الإعدادي الأوّل : مفهوم الكتابة عينه ؛ إننا لا نقدّر ظاهرة الكتابة حق قدرها إذا ما أرجعناها إلى مجرّد تثبيت ماديّ للكلمة الحيّة. بل الكتابة علاقةٌ مخصوصة مع الأشياء التي تقال. إنها تنتج خطابا يستقلّ لحينه عن قصد

1- عن «إ. هوسرل» و«م. مرلو- بونتي»، انظر تقديم «ريكور»، أعلاه، ص. 18 وما يليها. كما يتحدث «ريكور» مطولا عن *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2, Klostermann, 1977 ; *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985)، وذلك أعلاه، ص. 126.

2- انظر بشكل رئيسي، وإلى جانب *La Métaphore vive* (Seuil, 1975)، الكتابات الهرمينوتيقيةَ للسبعينات والتي نشرت من جديد في *Du texte à l'action*، (مرجع مذكور، ص. 39-211)، وخاصة «La fonction herméneutique de la distanciation» (المرجع المذكور، ص. 101-117) وهو المقال الذي يستأنف منه «ريكور»، هنا عدة عناصر ذات صلة باستقلال الأثر المكتوب، أمر النص (أو عالمه).

المؤلّف. ومن البدء يضمَّن في هذا الاستقلال ما سأسميه بعد حين، متّفقا في ذلك مع «هـ غ. غادامير»، أَمْرَ النصّ [chose du texte]، وهو أمر مطروح من الأفق القصدي المتناهي [fini] للمؤلّف[1]. إنّ هذا التحرّر من المؤلّف له ما يوازيه من جهة من يتلقّى النصّ. ومع ذلك ليس استقلالُ النّصّ أقلَّ طرحا للنصّ من الأفق المحدود لمتقبّله الأوّل.

[241] المفهوم الإعدادي الثّاني: هو مفهوم الأثر. وأعني بذلك تشكيل الخطاب بفعل أجناس أدبية من قبيل السرد، والتّخييل والمقالة [essai]، إلخ. إنّ أدلّة التّأليف، بإنشائها الخطابَ بما هو الأثر الفلاني الرّاجع إلى الجنس الفلاني، تُعيّنُ للآثار [œuvres] التي من الخطاب هذا التّشكل الفريد الذي نسمّيه أسلوبا. إنّ صياغة الأثر هذه تتضافر مع ظاهرة الكتابة في إخراج النّص وموضَعته ضمن ما سماه أحد النقّاد "أيقونةً لفظية"[2].

وأما المفهوم الإعدادي الثالث فيحملنا في نفس الوجهة بل يذهب بنا درجة أبعد: وأنا أسميه عالم النص. وأعني بذلك أنّ ما يتعين، في الأخير، فهمُه في نصّ ما، ليس هو كاتبَه ولا قصده المفترَض، لا ولا هو حتى البنيةَ أو البُنى المحايثَةَ للنص.وإنما نوعُ العالم المستهدَف خارج النصّ مرجعا للنصّ. ومن هذه النّاحية فإنّ الإمّيةَ : إمّا القصدُ وإمّا البنيةُ، عديمةُ الجدوى. لأنّ مرجع النّص، وما أسمّيه أمرَ النص، أو عالم النص، لا هو هذا ولا هو ذاك. فالقصدُ والبنية يشيران إلى المعنى، وأما عالم النص فيشير إلى مرجع النص، هو ليس ما قيل، وإنما ما عنه قيل ؛ أمرُ النصّ، هو ذا موضوعُ الهرمينوتيقا ؛ وأمرُ النصّ هو العالم الذي ينشُره أمامه.

وإنما على هذه القاعدة الثلاثية، قاعدةِ الاستقلال بالكتابة، والإخراج بواسطة الأثر، والإحالةِ على عالم، أقيمُ التّحليل الذي هو مركزيٌّ لنقاشنا، تحليلَ الوظيفة الكاشفة للخطاب الشعري. لم أمهّد، لحدّ الآن، لهذه المقولة التي لا تشير إلى واحد من الأجناس الأدبية التي أثيرت في القسم الأول، [242] وإنما إلى تمام هذه الأجناس – النّبوئية، والسّردية، والتشريعية، والنشيدية – من جهة ما هي تمارس وظيفةً مرجعيّةً مختلفة عن الوظيفة الوصفية التي للّغة الاعتيادية

1- عن معرف «أمر النص»، انظر أعلاه، ص. 173.

2- و. ك. ويمسات، : W. K. Wimsatt, *The Verbal Icon, Studies in the meaning of Poetry*, University of Kentucky Press, 1954.

وعن الخطاب العلميّ خاصّة. وتعرِّف هذه الوظيفة نفسَها تحديدا وظيفةً مرجعية. فأيّةَ وظيفة مرجعية تكون؟

إنّ الوظيفة الشّعرية لهي، في مقاربة أولى، علامةٌ على امّحاء الوظيفة المرجعيّة، على الأقلّ، إذا ما نحن ماهينا هذه مع قوّة وصف الأشياء المألوفة للإدراك الحسّي أو الموضوعات التي ينفرد العلم بتعيينها بأدوات قيسه[1]. فالشّعر هو تعليقُ الوظيفة الوصفية. هو لا يزيد من معرفتنا بالأشياء. فإن نحن قلنا ذلك كنّا على قاب قوسين أو أدنى من أن نقول إن [دفق] اللغة، مع الشعر، ينثني إلى ذاته ليحتفي بنفسه. ولكنّنا، بقولنا هذا، نستسلم للحكم المسبّق الوضعاني الذي يرى أنّ المعرفة التجريبية هي وحدها المعرفة الموضوعية لأنها قابلة للتحقق. فيغيب عنّا أننا نصادق مصادقة غير [243] نقدية على مفهوم للحقيقة تعرِّفه المطابقة لواقع موضوعات، وخاضع لمعيار التّحقق التجريبي.أنّ اللغة، في وظيفتها الشعرية، تهدم هذه الإحالة التي للخطاب الوصفي، ومعها، ملكوت الحقيقة-المطابقة، وتعريف الحقيقة عينه بالتحقق، فذلك مما لا يتطرق إليه الشك. وإنما بات السؤال متعلّقا بمعرفة ما إذا لم يكن هذا التعليق وهذا الهدم لوظيفة إحالية من الدرجة الأولى، هو الشرطَ السّلبيَّ السّلبيَّ [اللازمَ] لإطلاق وظيفة مرجعية أكثر بدئية وأصلانية، لا يمكن اعتبارها شرطا من الدّرجة الثّانية إلا لكون الخطاب ذي الوظيفة الوصفية قد اغتصب الأولوية في الحياة اليومية، متبوعا في ذلك بالعلم. وإنّ قناعتي الرّاسخة هي أنّ اللّغة الشّعرية وحدها تحيي انتماء لنا إلى نظام للأشياء يسبق قدرتنا على معارضة هذه الأشياء معارضتّنا لموضوعات قائمة قبالة ذات[2]. وإنما لطفوّ هذا القاع من الانتماء على ما درَس من رسوم الخطاب الوصفي رتّبتْ، حسب رأيي، الوظيفةُ الشعرية للخطاب. ولنكرّر أنّ

1- يقترب «ريكور»، في ما يلي، أولا من «ر. جاكبسن»، عندما يفسح هذا الأخير من جهة مكانا للوظيفة الشّعريّة ضمن مختلف وظائف اللغة (الوظيفة المرجعية، الإفهامية، الانفعالية، مابعد اللسانية، الإنشائية، والانتباهية – انظر في *Essais de linguistique générale. Les fondations du langage*, trad. N. Ruwet, Minuit, 1963، الفصل 11 المعنون : « linguistique et poétique »، ص. 209-248)، ثم يقرر من جهة أخرى أن الخطاب الشّعريّ أو الأدبي لا يحيل على الواقع مثلما تحيل اللغة المعتادة والوصفية. ولكن «ريكور» يبتعد في وقت ثان عن «جاكبسن» عندما يدافع عن أنه يوجد في اللغة الشّعريّة شيء ما يشبه «الإحالة الاستعارية»، إحالة ثانية تحمله على القول إن اللغة الشّعريّة، رغم المظاهر، لغة لا تحتفي بنفسها، وليست محض لعبة لغوية : هي تحيل، بشكل مختلف، على العالم – بإعادة اختراعه (راجع جملة الدراسة السادسة من *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 280 وما يليها ؛ انظر أعلاه، ص. 40).

2- حول الانتماء، راجع أعلاه، ص. 135، وأدناه، ص. 251 وما يليها.

وعن الخطاب العلميّ خاصّة. وتعرّف هذه الوظيفة نفسَها تحديدا وظيفةً مرجعية
فأيّةَ وظيفة مرجعية تكون؟

إنّ الوظيفة الشّـعرية لهي، في مقاربة أولى، علامةٌ على امّحاء الوظيفة المرجعية
عـلى الأقلّ، إذا ما نحـن ماهينا هذه مع قوّة وصف الأشـياء المألوفة للإدراك
الحسّي أو الموضوعات التي ينفرد العلم بتعيينها بأدوات قيسه[1]. فالشعر من نظر
الوظيفـة الوصفية. هو لا يزيد من معرفتنا بالأشـياء. فإن نحن قلنا ذلك
على قاب قوسـين أو أدنى من أن نقول إن [دفق] اللغة، مع الشعر، ينثني
ليحتفي بنفسـه. ولكنّنا، بقولنا هذا، نستسلم للحكم المسبّق الوضعاني الذي
يـرى أنّ المعرفة التجريبية هـي وحدها المعرفة الموضوعية لأنها قابلة للتحقق
فيغيـب عنّـا أننا نصادق مصادقة غـير [243] نقدية على مفهـوم للحقيقة
المطابقة لواقع موضوعات، وخاضع لمعيار **التّحقق** التجريبي. أنّ اللغة، في وظيفتها
الشعرية، تهدم هذه الإحالة التي للخطاب الوصفي، ومعها، ملكوت الحقيقة
المطابقة، وتعريف الحقيقة عينه بالتحقق، فذلك مما لا يتطرق إليه الشك
بات السؤال متعلّقا بمعرفة ما إذا لم يكن هذا التعليق وهذا الهدم لوظيفة إحالة
من الدرجة الأولى، هو الشرطَ السّـلبيَّ التّلبيَّ [اللازمَ] لإطلاق وظيفة مرجعية
أكثر بدئية وأصلانية، لا يمكن اعتبارها شرطا من الدّرجة الثّانية إلا لكون
الخطـاب ذي الوظيفة **الوصفية** قد اغتصب الأولوية في الحياة اليومية،
ذلك بالعلم. وإنّ قناعتي الرّاسـخة هي أنّ اللّغة الشّعرية وحدها تحمي انتماءنا
إلى نظام للأشـياء يسبق قدرتنا على معارضة هذه الأشياء معارضتَنا لموضوعات
قائمـة قبالـة ذات[2]. وإنـما لطفوّ هذا القـاع من الانتماء على ما درّس من رسوم
...اب الوصفي رتّبتْ، حسـب رأيي، الوظيفةُ الشعرية للخطاب. ولنكرّر

...ريكور»، في ما يلي، أولا من «ر. جاكبسن»، عندما يفسح هذا الأخير من جهة مكانا
... ضمن مختلف وظائف اللغة (الوظيفة المرجعية، الإفهامية، الانفعالية، مابعد اللسانية، ...
...de linguistique générale. Les fondations du langage, trad. N. Ruwet, Minuit, 196...
« linguistique et poétiq...»، ص. 209-248)، ثم يقرر من جهة أخرى أن اللغة
...على الواقع مثلما تحيل اللغة المعتادة والوصفية. ولكن ريكور يبتعد ...
...من أنه يوجد في اللغة الشّعرية شيء ما يشبه «الإحالة الاستعارية»، ...
...، رغم المظاهر، لغة لا تحتفي بنفسها، وليست محض لعبة لغوية: ...
...اختراعه (راجع جملة الدراسة السادسة من *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ...
...40).
...ص. 135، وأدناه، ص. 251 وما يليها.

هذه الوظيفة لا تتماهى بأيّ حال مع الشـعر من جهة تقابله مع النثر واختصاصه بضرب من القرابة بين المعنى والإيقاع والصّورة والصّوت.

سـأعرّف الوظيفة الشـعرية بادئا على نحو سـلبيّ، مع «ر. جاكبسـن»، [R. Jakobson]، بكونهـا عكس الوظيفة الإحالية، في المعنى الوصفي الضّيق، ثم سـأعرّفها، إيجابا، بكونها إطلاقا لما أسـميه في عمل آخر الإحالة الاسـتعارية. فبهذه نحن لا نقول الأشياء ما تكون، وإنما كيف ما نراها. ومن هذه النّاحية، فإنّ أقصى المفارقات هذه : أنّ اللّغة عندما توغل في التّخييل، مثلا عندما يصوغ الشّـاعرُ [244] حكاية التراجيديا، فسـاعتها يكون أصـدق ما يكون، لأنه يعيد وصف الواقع الذي شـبعنا من معرفته، بملامح القصة المتجددة. وفي هذا يتلازم **التخييل وإعادة الوصف**. أو لنقل كما قال «أرسـطو»، في **كتاب الشعر**، إنّ **الموثوس** هـو الطريق إلى **الميمازيس** [المحاكاة] الحقيقية التي ليسـت تقليدا وضيعا، ولا نسـخة أو انعكاسـا، وإنما هي نقل، وتحويـل، أو هي كما كنتُ اقترحـت، إعـادة وصف[1]. إنّ هذا الوصـل بين التخييل وإعـادة الوصف، بين **الموثوس والميمازيس**، يمثل الوظيفة المرجعية التي أحاول بواسطتها تعريف البعد الشعري للغة.

إنّ هذه الوظيفة الشعرية هي التي تخفي، بدورها، بُعدَ وحيٍ، في معنى للعبارة غير ديني، غـير توحيدي عقلاني [théiste]، غير كتـابي [biblique]، وإنما في معنـى قادر على الدخول في تصاد مع مظهر أو آخر من مظاهر الوحي الكتابي. كيف ذلك؟

على النّحو التالي : بادئا، تحوصِل الوظيفة الشعرية في صلبها المفاهيم الإعدادية الثلاثة لاستقلال النص، ولخارجية الأثر ولتعالي عالم النّص. ومن هذه الخاصيات الثـلاث يظهـر، بعدُ، نظـام أشـياء لا ينتمي إلى المؤلّـف، ولا إلى المرسـل إليه الأصلاني. ولكنّ الوظيفة الشّعرية تضيف خاصّية الإحالة المضاعفة التي تطفو منها الجزيرة الضّائعةُ المغمورةُ تحت شبكات أشيائنا الخاضعةِ لسيطرة مشاغلنا.

1- راجع *Temps et Récit I*، مرجع مذكور، ص. 55-84، وأعلاه، ص. 43، 119

إن هذا الطفوّ لأرضية كياننا الأوليةِ، وللأفق الأصلاني لمؤجدنا [être-là]، هو الوظيفة الكاشفة المطاولة [coextensive] للوظيفة الشعرية نفسها[1].

لـمَ نسمّيها كاشفةً؟ [نسميها كذلك] بما هي [الوظيفة الشعرية]، بكلّ الخاصيـات التـي تحوصلها، والتي تـأتي بها من خاصتها، [245] تجسـد مفهوما للحقيقـة يعـزُب عن الحـدّ بالمطابقة، كما يعـزُب عن معياريـات التّكذيب والتّحقـق. هاهنا لم تعـد الحقيقة تعني التّحقق وإنما الإجلاء، أي أن تدع ما يظهر يكون. وما يظهر هو كلَّ مرّة مقترحٌ من العالم، من عالم يكون بحيث يمكنني الإقامةُ به حتى أشترع [pour y projeter] فيه واحدا من أخصّ إمكاناتي[2]. وإنما في معنى الإجلاء هذا تكون اللّغة، في وظيفتها الشّعرية، محلّ كشف.

أتُرانا، باسـتعمالنا للفظة "الكشف"، في معنى غير كتابي، وحتى غير ديني، قد أسرفنا في الاسـتعمال؟ لا أظـن. فقد أعدّنا تحليل المفهـوم الكتابي للوحي لاستعمال تماثلي للكلمة. وإنما إلى تماثل من الدّرجة الثّانية نتأدّى هاهنا. أمّا تماثل الدّرجة الأولى فقد أمّنه دور المماثل الأول، الخطاب النبوئي، باقتضائه صوتا آخر مـن وراء صوت النّبـي. وقد انتقل معنى هذا المماثـل الأول من خطاب إلى آخر لأن كلّ ضروب الخطـاب الأخرى كان يمكنهـا أن تُعتبر ملهَمة. ولكنّنا وقفنا كذلك على أنّ هذا التّماثل المحيل على الخطاب الأصلي، خطاب النبوة، لم يكن ينصف إحدى خاصيات الضروب الأخرى من الخطاب، وأوّلاً، ضربَ الخطاب السّرديّ، الذي ضِمْنه، كان الشيءُ المقول، [246] والمحكيُّ، والحدثُ المولِّـد للتّاريخ، إنما تتأتّى كلُّها إلى اللُّغـة بالسّرد. وإنّما إلى أولوية الشّيء المقول على إلهام السّارد يحملنا المفهوم الفلسفي للكشف من جديد، بحسب تماثل ثان لم يعد هو تماثل الإلهام ولكن تماثل التّجلي.

ويدعو هذا التّماثل إلى التّعليم على التّعابير الأصلانية للإيمان الكتابي بعلامة الوظيفـة الشّـعرية، لا لحرمانها من المرجع، وإنـما لوضعها تحت حكم الإحالة

1- انظر أعلاه، ص. 240 وما يليها.

2- يلح «ريكور»، مزيدا، في المناقشة التي ترافق نشرة 1977 على دور القراءة، مثلما سيلح في *Temps et Récit* : «وإنما عالما للنّص يُشرَع [est projeté] «الكيان-الجديد»، وملكوت اللـه». ولكن مقترح الكيان هذا، ومقترح الحياة، والعالم والملكوت، هو الذي يبدو لي قادرا على توليد ممارسة، وأوّلاً، على توليد ممارسة قراءة، أعني سماع الكلمة النّاطقة في النّص (« Discussion d’ensemble », Paul Ricoeur et al., *La Révelation*، مرجع مذكور، ص. 210 ؛ راجع أعلاه، ص. 45).

المضاعفة التي تخصّص الوظيفة الشّعرية. نعم إنّ الخطاب الدّيني شعريٌّ في كلّ المعاني التي ذكرنا إذ أنّ له كتابة تسحبه من الأفق المتناهي لمؤلّفيه ومتقبّليه الأوائل، كما يَخلَع عليه أسلوبُ الأجناس الأدبية الكبرى الطّابع الخارجي [l'extériorité] للأثر. ويفتح القصدُ المرجعيُّ، الضّمنيُّ في كامل النّص، الكتابَ على عالم، على العالم الكتابي، بل على العوالم المتعدّدة التي ينشرُها أمام الكتاب السّردُ، والنبوةُ، والإلزامُ، والحكمةُ، والنشيدُ. فمقترح العالم، الذي يتسمّى في لغة الكتاب المقدّس، العالم الجديد، والحلفَ الجديد، وملكوت الرّب، هو «أمرُ» النّص الكتابي الذي ينتشر أمام النّص. وأخيرا وخاصة، فإن «أمر» النص الكتابي هو أمرٌ يُستهدف على نحو غير مباشر، في ما وراء تعليق الخطاب الوصفي، والتعلّمي [didactique]، والإخباري [informatif]. وإنّ هذه الإطاحة بالإحالة على موضوعات معالجتنا اليدوية تدَع عالم تجذّرنا الأصلاني يظهر. وأخيرا، فكما أنّ عالم النّصوص الشعرية ينهج لنفسه عبر الإطاحة بموضوعات الواقع اليومي والعلم التي داخل-العالم، كذلك فإنّ الكيان الجديد الذي يشترعه النّصّ الكتابيّ يُنهج لنفسه سبيلاً عبر عالم التّجربة الاعتيادية، ورغم انغلاق هذه التّجربة. إنّ قوة اشتِراع [projection] هذا العالم هي قوّة قطيعة وفتح.

[247] وهكذا، فإنّ المعنى غير الدّيني للوحي هو الذي يساعدنا على إعادة مفهوم الوحي الكتابي إلى كامل جدارته السّالفة[1]. وهو يخلّصنا من التأويلات ذات المنزع السيكولوجي للإلهام المكتوب، في معنى نفث للكلمة في أذن كاتب ما. وإذا كان يمكن اعتبار الكتاب المقدس "وحيا"، فإنّ ذلك ينبغي أنّ يقال عن "الأمر" الذي يقوله هذا الكتاب، وعن الكيان الجديد الذي يعرضه. فالوحي خصيصة من خصائص العالم الكتابي.

1- وهكذا فإنّ البحث عن إدراك مفهومي وفلسفي للوحي هو الذي يحمل الفيلسوف على الانكباب على الطّابع الديني المخصوص لوحي الشّعريّة الكتابية. وقد عاد «ريكور» على هذه النقطة في المناقشة : «أؤكد أني لم أرد إطلاقا أن أنجز لاهوتا للوحي، وإنما فلسفة وحي. وهو ما يعني أني إذا سمعت كلمةً هي مصدرٌ بالنسبة إلي، حاولت مقاربة هذه الكلمة بالموارد الداخلية لفلسفة لا تحتوي عناصر من الوحي. أعتقد أنه ينبغي الاحتفاظ بهذه الثنائية؛ ولقد قلت ذلك منذ بداية عرضي؛ فليس للفلسفة في نظري إطلاقا مهمة القول في اللّه؛ بل الفلسفةُ على العكس من ذلك إنسانيةٌ، دنيوية [mondaine]. ولكن الفعل الفلسفي قد يوفر مقاربة المدلول في الوحي من خلال عين حركة تجريد الأنا [ego] وحطه عن عرشه» («Discussion d'ensemble», in Paul Ricoeur et *al.*, *La Révélation*، مرجع مذكور، ص. 228-229).

ومع ذلك، فإذا كان للمعنى غير الدّيني للوحي مثلُ هذه القيمة التّصحيحية، فإنه لا يتضمّن، رغم ذلك، المعنى الدينيَّ. بل هو يظلُّ فقط مُشاكلا له. فلا شيء يسمح بأن نشتقّ من السّمات العامّة للوظيفة الشّعرية الصّفة الخصوصيةَ للّغة الدّينية، ولاسيما أنّ المرجع "إله" يتنقّل ما بين النّبوة، والسّرد، والإلزام، والحكمة، والنّشيد، منسّقا هذه الخطابات المختلفةَ والجزئية، ومانحا إياها نقطة تلاش، ومؤشّر عدم اكتمال. إنّ هرمينوتيقا الكتاب المقدّس هي على التوالي هرمينوتيقا جهوية في هرمينوتيقا عامة، وهرمينوتيقا فريدة تضمّ إليها الهرمينوتيقا الفلسفية [248]كأرغانونها المخصوص[1]. هي حالةٌ خاصة في كون الكتاب المقدّس هو واحدا من كبريات قصائد الكيان. وهي حالةٌ فريدة لأنّ كلّ الخطابات الجزئية تُحال على الاسم الذي هو نقطة التّأويل والمربّعُ الخالي لكل خطاباتنا عن اللّه، وتحال على اللاّمسمّى. ذاك هو التشاكل المفارق الذي تقيمه مقولةُ عالم **الأثر** بين الكشف [révélation] بالمعنى الشّعري العامّ والوحي [révélation] في المعنى المخصوص **للكتاب المقدّس**.

ب. التفكر المتوسّط [pensée médiate] **والشهادة** [témoignage]

يجوز لنا الآن أن نتلفتَ صوب الزّعم الثّاني الذي تقابل به الفلسفةُ زعم الحقيقة الموحى بها. إنه زعمُ الاستقلال الذاتي. فهي تستند إلى مفهوم ذاتٍ سيّدةٍ على أفكارها. ولعلّ فكرة وعي يطرح نفسه [se pose] بطرح مضامينه، تمثل المقاومة الأشدَّ مناعةً لكلّ فكرة وحي، لا فقط في المعنى المخصوص لأديان الكتاب، بل حتى في المعنى الواسع والشّامل الذي ألحقناه بالوظيفة الشّعرية للكلمة.

وسأسير هنا، على الجهة الثّانية من تحليلنا، عين سيرتي على أولاهما. وعوضا من أن نعتبر سؤال استقلال الوعي الذاتي من الزّاوية الأعمّ، سأسعى إلى تركيز الجدل على مقولة رئيسية من فهم الذّات قد تستجيب لواحدة من السّمات الكبرى لفكرة الوحي التي أبرزَها تحليل خطاب الكتاب المقدّس. وستحتل هذه [249] المقولةُ الرئيسَةُ مكانة قابلة للمقارنة بمكانة الكلمة الشعرية

1- أنّ هرمينوتيقا الكتاب المقدّس ينبغي لها بادئا أن تعامل كهرمينوتيقا جهوية بالنسبة إلى هرمينوتيقا عامّة/ فلسفية، ثم أنّ هرمينوتيقا الكتاب تُلحق هذه الأخيرة "على أنها أرغانونها الذي لها" [أداتها]، فذلك ما ظهر منذ « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique »، مرجع مذكور، ص. 119، وهو نص قريب من وجوه عديدة من نصنا هذا.

الكاشفة، على الجانب الموضوعي من الخطاب الفلسفي. إنّ المقولة التي بدت لي الأدلّ على انضواء الذات في خطابها هي مقولة الشّهادة. فبالإضافة لكونها لها ما يقابلها في فكرة الوحي، فهي الأهيأ لبيان ما قد تكونُ ذاتٌ مفكرةٌ، تشكّلت واتّخذت من الكلمة الشّعرية عينها هيأتها الأخيرة.

ولكني سأذكّر هاهنا أيضا، قبل الشّروع في تفكّر فلسفي مخصوص حول مقولة الشّهادة، ببضعة مفاهيم إعداديةٍ كنتُ توسّعتُ في شرحها كثيرا ضمن أعمالي في التّأويلية.

المفهوم الإعداديُّ الأوّل : هو مفهوم **الكوجيتو** الموسوط [médiatisé] بعالم من العلامات. ومن دون أن أقحم التوسّط بالنص، من جديد، أودّ أن أذكّر، أعمّ تذكير، بوضعية الارتهان الأصلي التي تكون ضمنها ذات لا تتوفر، كما يزعم «ديكارت»، على حدس مباشر لوجودها وماهيتها، فكرةً[1]. لقد لا حظتُ، منذ *La Symbolique du mal* [رمزانية الشرّ]، هذه العاهةَ الخِلقية للكوجيتو المستمدّ من «ديكارت» : فالنّفاذ إلى سرّ الإرادة السّيئة [250] يتطلّبُ مداورةَ علم دلالةٍ وعلم تفسيرٍ مطبّقين على الرّموز وعلى الأساطير التي ترسّبت فيها التّجربةُ الألْفية للاعتراف بالشرّ[2]. وإنما مع كتاب **المحاولة عن** «فرويد» [*Essai sur Freud*] انفصلتُ انفصالا حاسما عن أوهام الوعي، نقطةِ عَمى التّفكّر. وحالةُ رمزانية الشرّ، الرهينةُ بحُلوكة تجربة الشرّ، ليست استثناء.

1- إن الإحالة على الكوجيتو الديكارتي إحالة متواترة في الأثر الريكوري : راجع *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, 1965، ص. 50-54 ؛ *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969، ص. 20-23، ص. 321-325 ؛ *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000، ص. 123-124 ؛ *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Stock, 2004، ص. 137-138، إلخ. وإنما بإدراك حقيقة أولى تصمد أمام الشك الشامل، يتعلق «ريكور»، دون أن يشرح نص «ديكارت» شرحا مباشرا (وخاصة التأملين الأولين من *Méditations métaphysiques*, M. et J.-M. Beyssade (éd.), Garnier-Flammarion, 1979, 1990)، ما عدا استثناء لافت هو في *Soi-même comme un autre* (Seuil, 1990)، ص. 14-22.

2- لقد كان «ريكور» فضح، في المجلد الأول من كتابه *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire* (Aubier, 1950)، ما في الكوجيتو الديكارتي من منحى إلى "الطرح الذاتي" وإلى "الاستدارة مع نفسه" (المرجع المذكور، ص. 17 ؛ راجع أعلاه، ص. 21 وما يليها). أما في القسم الثاني من المجلد الثاني من *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité, t. 2. La Symbolique du mal*, Aubier, 1960، فقد كان «ريكور» غادر مغادرة فعلية المثال الديكارتي لذات ذاتية التأسيس : «لعلّ مهمة الفيلسوف الذي نبراسُه الرّمز تكون قطع النطاق الساحر الذي للوعي بالذات، وكسر امتياز التفكّر. [...]. فالموجود الذي يطرح نفسه بنفسه في الكوجيتو إنما يتعين عليه أيضا أن يكتشف أن عين الفعل الذي يقتلع به نفسه من الكلّ لا ينفك يشارك في الموجود الذي يخاطبه في كلّ رمز من الرّموز» (المرجع المشار إليه، ص. 331).

فـكلّ تفكير هــو مُـداورٌ [toute pensée est médiate]. وليـس ثمة وعيٌ مبـاشر بالنّفس. كنـت أقول يومئذٍ إنّ الحقيقـة الأولى، حقيقة الأنا أفكّر، أنا موجود، "تظلّ مجرّدةً وخاليةً بقدر ما هي حقيقةٌ لا تُغلب. لا بدّ لها من "مداورة" التمثّلات، والأفعال، والآثار، والمؤسّسات، والمعالم، التي تموضعها ؛ وإنما في هذه الموضوعات، في أوسـع معنـى الموضوعات، يكون على الأنـا [*Ego*] أن يُضيّع نفسَه وأن يجدها. يمكننا أن نقول، في معنى فيه بعضُ مفارقةٍ، إنّ فلسفةَ تفكّر لا تكُون فلسفةَ وعي، إذا ما نحن عنَينا بالوعي الوعيَ المباشر بالنّفس»[1]. ولقد تبنّيـتُ رطانة «نابـار» [Nabert]، مثلما تبنّيتُها من بعد ذلك في تحليل الشـهادة، فعرّفتُ التّفكرَ بكونه «تملّك [251] مجهودنا في الكيان، ورغبتنا في الوجود، من خلال الأعمال [œuvres] التي تشهد بهذا المجهود وبهذه الرّغبة»[2]. ضمّنتُ، هكذا، الشـهادةَ في بنية التفكّر، دون أن أقيس بعدُ أهمّية هذا التّضمين. وعلى الأقـلّ، فقد فطِنت إلى "أنّ طـرح [position] هذا المجهود أو هذه الرّغبة، ليس فقـط محروما من كلّ حدس، بـل لا تؤكّده إلاّ آثارٌ تظل دلالتُها مُريبة وقابلة للدّحض [révocable][3]. وتبعا لذلك، كان على التّفكير أن يتعيّنَ تأويلا، أي أن «يُدمـج النّتائج، والمناهج، والافتراضاتِ التي لكلّ العلوم السّـاعية لفكّ رموز علامات الإنسان وتأويلها»[4].

المفهـوم الإعدادي الثّاني : وهـو مفهوم الانتماء الذي أسـتَلِفُه من «هانس- غيورغ غادامير» في الحقيقة والمنهج [*Vérité et Méthode*][5]. ولقد مثّل لي تحصيلُ هذا المفهوم مخرجَ مُنازلة عسـيرة مع المثالية الهوسرليةِ التي لم ينل منها بعدُ الاعترافُ السّابقُ ب الطّابع المداور للتفكّر. لقد كان عليّ، فوق ذلك، أن أضع موضع السّـؤال مثال العلميّة [scientificité] الذي تمسّـك بالانتساب إليه «هوسرل»، بحـسّ مــن «التبرير الأقصى»، و«التّأسـيس الـذاتي»، للوعي الترنسـندنتالي، و[كان عليّ] أن أكشف، ضمن التناهي الأنتولوجي لفهم الذّات، الحدَّ الذي

1- *De l'interprétation*، مرجع مذكور، ص. 51 (هامش المؤلف).

2- المرجع السابق هو هو، ص. 54 (هامش المؤلف). يجد «ريكور» هذه الفكرة خاصة في كتاب *Eléments pour une éthique* (Aubier, 1971)، الذي صدره ؛ راجع كذلك « L'acte et le signe selon Jean Nabert » (*Le Conflit des interprétations*)، مرجع مذكور، ص. 211-221 (هامش الناشرين)

3- *De l'interprétation*، مرجع مذكور، ص. 54 (هامش المؤلف).

4- المرجع السّابق هو هو، ص. 54 (هامش المؤلف).

5- عن هذا المعرف، انظر أعلاه، ص. 135.

لا يمكن تخطّيه لمثال العلمية هذا. إنّ الشّرط الأقصى المتحكّم في كلّ مسعى للتبرير والتّأسيس، هو أنّه مسعى مسبوق بعلاقة حاملة له. [252] «هل سنقول إنها علاقةٌ بالموضوع؟ كلاّ، تحديدا. فما تضعه الهرمينوتيقا موضع السؤال بادئا، ضمن مثالية «هوسّرل»، هو أنها رسّمت اكتشافها الكبير، الذي لا مزيد عليه، للقصدية، داخل مفهومية أَوْهَنت مداه، أعني العلاقة ذات – موضوع. [...] إنّ إعلان الهرمينوتيقا هو من أجل أن نقول إنّ إشكالية الموضوعية تفترض قبل كلّ شيء علاقةً تضمُّن تلُفُّ الذّات المزعومة مستقلةً والموضوع المزعوم خصما. إنّ هذه العلاقة التّضمنية [inclusive] أو اللافّة [englobante] هي التي أسميها هنا انتماء»[1]. فما يجري من تحت هذا هو دكّ أسس هيمنة هذا التفكّر الذي كان في المرحلة الأولى ما يزال محصّنا من نقد أوهام الوعي. فالتفكّر لا يزول ؛ لا معنى لذلك. ولكنّ منزلته أنه يكون دائما، حسب عبارة «غابريال مارسيل» "تفكّرا ثانيا"[2]. هو يمثل المهاسفة التي لولاها لما وعينا حتى بانتمائنا إلى عالم، وثقافة، وتقليد[3]. وهو السّلطة النّقدية التي ترتبط بوعي الانتماء ارتباطا أصلانيا، [253] والتي تمنح الوعي طابعه التّاريخي المخصوص. فحتى التقليد لا يمكنه أن يصير كذلك إلا بشرط مسافة تُميِّزُ الانتماء الخاصّ الذي لكائن بشري، عن مجرّد تضمين شيء ما كجزء من كلّ. ولكنّ التفكُّر ليس أبدا أوّلاً، وهو لا يكون أبدا مقوّما [constituant(e)] : وإنما هو يجيء كما تجيء «الأزمة»، داخل تجربةٍ تحملنا ونتقوّم بها على الحقيقة، ذاتا على تلك التّجربة.

وأما المفهوم الإعداديُّ الثّالث فيُلحظ ضمن امتداد جدلية الانتماء والمهاسفة هذه. هو يدقّق جهة انتمائنا ضمن ثقافة كثقافتنا حيث العلاماتُ نصوصٌ،

1- « Phénoménologie et herméneutique », *Man and World*, 7, 1974/3، ص. 223-253 (هامش المؤلف). ويمكن قراءة هذا المقطع نفسه في « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ... »، *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 45، حيث بلورة تحليل العلاقة بين الفينومينولوجيا والتأويلية بلورة ذات بال (هامش الناشرين).

2- يشير «ريكور»، في بداية محاولته المعنونة : « Réflexion primaire et réflexion seconde chez Gabriel Marcel »، إلى أنّ «التفكّر الثاني» عند «غ. مارسال» «وهو التفكّر الذي يسمى أحيانا التفكّر المستعيد [réflexion récupératrice]، ليس سوى ذلك العمل التصحيحي الذي يتمّ في مستوى المفاهيم والكلمات والذي يسعى الفكر بواسطته إلى أن يكون مساويا لما أسميه [...] نواتات اللاتجزّؤ [*noyaux d'irréductibilité*] التي تتقوم بها التجارب المؤسسة» (*Lectures 2. La Contrée des philosophes*, Seuil, 1992، ص. 50).

3- راجع : « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl ... », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 51 وما يليها.

أي كتاباتٌ وآثار تعود لأجناس أدبية متمايزة. فيطابق المفهومُ الثالث [على سلم] النظام «الذاتي» مفهومَ عالم النّص على سلّم النّظام «الموضوعي». يتذكّر المرء مدى إلحاحنا في تعريف المهمّة التّأويلية لا انطلاقا من قصد المؤلف [وهو القصد] المفترضُ كامنا خلف النّصّ، وإنما انطلاقا من كيفية الوجود- في- العالم، المعروضِ أمام النّص مرجعا يحيل عليه[1]. فالمفهوم "الذاتي" الذي يتطابق مع مفهوم عالمَ النّص هو مفهوم التملّك[2] [appropriation]. وأعني بذلك عين فعل **فهم الذّات أمام النّص**[3]. وهذا الفعلُ هو المكافئ الدقيق لاستقلال المكتوب ولإخراج الأثر. فهو لا يرمي البتّة إلى تسوية القارئ بعبقرية الكاتب. لأنّه لا يستجيب للكاتب، بل يستجيب للمعنى والأثر [254]. مُناظِرُه هو "أمر" النّص، عالم الأثر.

إنّ هذا المفهوم الإعدادي الثّالث يُعَلِّمُ على الهزيمة القصوى لادّعاء الوعي الانتصاب مقياسا للمعنى. ففهمُ الذّات أمام النص، لا يعني «البتّة أن يفرض عليه المرءُ قدرتَه المتناهيةَ في الفهم، وإنّما أن يعرِّضَ نفسَه له، وأن يتلقّى منه نفسا [un soi] أوسعَ، لعلّها تكونُ مقترحَ الوجود المجاوبَ على النّحو الأوفق لمقترح العالم. فيكون الفهمُ ساعتَها عينَ الضدّ من تقوّم يكون مفتاحُه بيد الذات. بل قد يكون من الأصحّ، في هذا الخصوص، أن نقول إنّ النّفسَ متقوِّمةٌ بـ«أمر» النّص»[4].

لسائل أن يسأل عن هذه المفاهيم الثلاثة، مفهوم التفكّر المداور، ومفهوم الانتهاء أو التفكّر الثّاني، وأخيرا مفهوم التملّك كفهمٍ للذّات أمام النّص، فيم هي مفاهيمُ إعداديةٌ؟ هي كذلك في كونها تجري، على مستوى إبستيمولوجي بل وحتى منهجي، **تخليةَ الوعي** [*le dessaisissement de la conscience*] في زعمه بناء كلِّ دلالة في ذاته وانطلاقا من ذاته. وتجري هذه التّخليةُ على عين صعيد العلوم التّاريخية والتّأويلية، في عين قلب إشكالية الفهم حيث ظنّ

1- انظر أعلاه، ص. 240 وما يليها.

2- انظر أعلاه، ص. 115، 133.

3- راجع : « La fonction herméneutique de la distanciation », *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 116 : "أن تفهم، هو أن تفهم نفسك أمام النص" (التشديد من «ريكور»).

4- « La fonction herméneutique de la distanciation » (هامش المؤلف). *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، ص. 117 (هامش الناشرين).

التقليـدُ التّأويليُّ الرّومنتيقيُّ أنّه قد أقام مملكة الذّاتية. إنّ تخليةَ الوعي لهو بأخَرة آخـرُ نتائج نقدٍ للتأويلية الرومنتيقية، عَوّض في أعقابـه مفهومُ عالم الأثر مفهومَ قصد الكاتب.

[255]ربـما شرعنا في التّفطّـن إلى أنّ ادّعاء الوعي تقوُّمَه الـذّاتيَّ هو أرْوعُ ما يعوقُ فكرةَ الوحي. ومن هذه النّاحية، تحتوي المثاليةُ الترنسندنتاليةُ الهوسّرلية، بالقوّة، عين الاسـتتباعات الإلحادية التي في مثالية الوعي لـ«فويرباخ». فلمّا كان الوعيُ يطرِح نفسَـه [se poser]، تعيّن أن يكون «الحاملَ» وأن يكون الإلهي «المحمولَ»، ولا يمكن، إلا باغتراب لاحق، أن يُسقَط اللّـه على أنه «الحامل» الخيالي الذي يصير الإنسـان «محمولَه». وأمّا حركةُ التّأويلية التي اقتفيتُ أثرَها للتـوّ فتقوم بانقلاب هو عـلى طرفي نقيض من انقلاب «فويربـاخ». وحيثما طرح الوعيُ نفسَه أصلا للمعنى، أجرت التّأويليةُ «تخليةَ» هذا الزعم. وعلينا أن نقول إنّ هذه «التّخلية» هي عكس نقد الاغتراب حسب «فويرباخ»[1].

ولكنّ مثل هذا الاستتباع لا يمكنه أن يكون إلاّ استباقا، ولا أن يُلمح إلا عـلى القاعدة الفريدة لتأويليةٍ يظلُّ فهـمُ الذات فيها جواب مَعرَفاتٍ "أدبيةٍ" ضيّقةٍ ضيـقَ معرف النّص، والأثر، وعالم النّص. تلك تحديدا وظيفةُ مقولة الشـهادة – وهي مقولةٌ رئيسـةٌ لهذه المرحلـة الثّانية من بحثنا الفلسـفي - أن تتقدّم مزيدا في تفكيك قلعـةِ الوعي. فهي تُقحِم بُعدَ العارضيّـة التّاريخية التي ما تزال تنقُص بُعـد عالم الأثر، اللاّتاريخي أو الخـارق للتاريخ بغير حرج. هي إذن تصدم خاصيةً أساسـية في [256] فكرة الاسـتقلال، أعني أن لا تجعل المسـار الدّاخلي للوعي خاضعا لعارضية أحداث خارجةٍ عنه. لقد تساءل «نابار» في كتاب *Essai sur le mal* [رسـالة في الشر] فقال : "هل يحقّ لنا أن نخلع على لحظة تاريخية طابعا مطلقا؟"[2].

1- قام «فويرباخ» بهذا النقد في *L'essence du christianisme* (1841), trad. J.-P. Oisier, Gallimard ; 1968, 1992. انظر P. Ricoeur, « Aliénation », *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2000 ص. 47-60، وعن «فويرباخ»، ص. 56-57.

2- J. Nabert, *Essai sur le mal*, PUF, 1955، ص. 148 (هامش المؤلف). والشاهد الـمُورَد غير صحيح. وإليك ما نقرأ، في الحقيقة، في الصفحة المشار إليها : "ولكن لا شيء يمنع من الإقرار بأنّ التاريخ قد أدرك منعطفا في المكان كذا، والزمان كذا، وفي الظروف كذا، وأن نخلع طابعا مطلقا على لحظة من التاريخ، إذا نفى الوعي التاريخي أن تكون اللحظة قد تجووزت أبدا، أو أنها يمكن أن تُتجاوز، وإذا جعل منه [ذلك الوعي] شيئا كالقاعدة والمنوال لكلّ العلاقات التي يُدرج فيها تبرير الأنا" (المرجع المشار إليه، ص. 148). وإنّ هذا الخطأ في الشاهد (وهو خطأ تسرّب من قبل في «L'herméneutique du témoignage » (1972), *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 109-110، ولعل «ريكور» قد أورده من ذاكرته دون رجوع إلى نص «نابار»، يبين في الحقيقة أن

ونذكر أنّ ذلك كان هو أيضا ما أصرخ «ياسبرز» في ظاهرة الدّين. فقد كان على "الإيمان الفلسفي"، حسب رأيه، أن يُلغي عسف تمييز لحظةٍ من التّاريخ الرّوحي للإنسانية[1]. ويمثل رفضُ العارضية التّاريخية هذا أحد الدّفاعات الأحصن لمطلب الاستقلال. فهذا الرّفض هو الذي يريد أن يجابهه تأمُّل في مقولة الشّهادة.

لقد استدرج مقولةَ الشّهادة إلى التّفكّر الفلسفي، على ما أعلم، قلّةٌ من الفلاسفة. وأغلبُهم إما أنّه تجاهلها أو تركها لنظام الإيمان. ولا نستثني من هؤلاء إلا «جان نابار» في كتابه *Le désir de Dieu* [**الرّغبة في اللّه**][2]. أودّ أن أبيّن، مستلهما منه في حرية، [257] كيف تدبَّر هذه المقولةُ أنّ الوعي يتخلّى [بعد إمساك]، ويطلق [بعد وثاق]، وكيف تحتلُّ [هذه المقولةُ]، على الجانب "الذّاتي" من هرمينوتيقا الوحي موقعا استراتيجيا مُناظرا لمقولة الشّعري على جانبها "الموضوعي".

يحدثُ اللجوءُ إلى الشّهادة ضمن فلسفة تفكّر حين تتخلّى هذه عن ادّعاء الوعي تقوُّمَه بنفسه. هكذا التقى «جان نابار» بالشّهادة في تلك النّقطة من مساره حيث يعمل التفكُّر العيني على اللّحاق بما يسمّيه الإثباتَ الأصلاني الذي أتقوّم به أكثر مما يتقوّم بي. ولقد قلتُ في "تأويلية الشّهادة" [L'herméneutique du témoignage] إنّ لهذا الإثبات الأصلاني كلَّ صفات الإثبات المطلق للمطلق، ولكنّه لا يمكنه الذهابُ إلى أبعدَ من فعل باطني محض، غير قابل لأن يعبّر عن نفسه في الخارج، ولا حتى لأن يستقرَّ في الداخل ؛ في الإثبات الأصلاني شيءٌ ما، هو افتتاحي بغير تحديد، ولا يمسّ إلا الفكرةَ التي يكوّنها الأنا عن نفسه. وليس هذا الإثبات الأصلاني، عند فلسفة تفكّرية، تجربةً بأيّ وجه من الوجوه ؛

«ريكور» نفسه هو الذي يرى في كلام «نابار» مسألة أساسية – أما «نابار» قد كان هو بكل وضوح تقريريا (هامش الناشرين).

1- K. Jaspers, *La foi philosophique*, trad. J. Hersch et H. Naef, Plon, 1953

2- J. Nabert, *Le désir de Dieu*, suivi d'un inédit : *La conscience peut-elle se comprendre ?*, Cerf, 1996 (وهذه النشرة تستأنف نص نشرة 1996 بما في ذلك التصدير الذي حرره «ريكور»، مع بقاء ترقيم الصفحات بلا تغيير. ويحمل القسم الثالث تحديدا عنوان « Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu »). وفي هذا التصدير يعود «ريكور» بدقة إلى أصل نص «نابار» الذي أوردناه أعلاه، كما يضطلع مباشرة بالسؤال الموجه لـ«نابار» : "هل يمكننا أن نخلع طابعا مطلقا على لحظة من لحظات التاريخ" (ص. 148)؟ (المرجع المشار إليه، ص. 9، أو *Lectures 2*، مرجع مذكور، ص. 256).

ورغم كونه مماهيا في العدد للوعي الفعلي في كلّ امرئ، فهو الفعلُ الذي يحقّق نفيَ الحدَّات [limitations] التي تلحقُ المصير الفردي. إنّه تعريةٌ[1].

[258] وهذه التّعريةُ، بمعنى ما، ما تزال من شـأن التّفكّر. هي فعل إيثيقي ونظراني في آن. وهـي تحمل على التّخلي لا فقط عن الموضوعات التّجريبية التي يرتّبهـا الذّهن، وإنما كذلـك عن الموضوعات المتعاليـة للميتافيزيقا، [تلك الموضوعـات] التي قد تظلُّ تُسـند فكر اللامشروط. إنّ هـذه التّعرية تضطلع تبعا لذلك بالتأمّل الكنتي عن الوهم الترنسـندنتالي حسـب الجدلية في النّقد الأوّل[2]. كما يمكنُها العبارةُ عن نفسها ضمن معجم التّاسوعات عندما يصرخ ‹أفلوطين›: أفِيلَي بَنْتَا - "حطِّمْ كلَّ شيء"[3].

[259] ولكنّ حركـة التّعرية هذه، تحديدا، هي التي تحمل الفكر لملاقاة العلامـات العارضة التـي يدعُها المطلق، في جوده، تلُوح من نفسـه. ومثل هذا الاعتراف لم يعد يمكنـه أن يكون كنْتيا (ولعلّه لا يكون أفلوطينيا أيضا). ذلـك أنّ الكَنْتية قد تُميلنـا بالأحرى إلى أن لا نبحث إلا في أمثلة أو في رموز، لا في شـهادات، عن خطوط تجربة للمطلق. ولكنّ الحالـة تمّحي في المثال أمام القاعدة، والشخص يمحي أمام القانون. وعوضا من الإثبات الأصلاني، يتنافخُ

1- « L'herméneutique du témoignage », in *Archivio di filosofia*, 42, 1972/1، ص. 36 (هامش المؤلف) أو *Lectures* 3، « L'herméneutique du témoignage »، مرجع مذكور، ص. 108. والفقرات التي تلي هي غالبا قريبةٌ من هذه المحاولة المطوّلة. وقد ظهر مفهوم الإقرار الأصلاني [affirmation originaire] بعدُ، منذ *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité, t. 1, L'homme faillible*, Aubier, 1960، ص. 152 وما يليها، دون إحالة على ‹ريكور› (هامش الناشرين).

2- يفسّر ‹كَنْتْ› في مقدّمته لـ«الجدلية الترنسندنتالية» (« De l'apparence transcendantale » [= في المظهر الترنسندنتالي])، وجود «وهم طبيعي لا يمكن تجنّبه» يرجع إلى كون العقل لا يمكنه الامتناع عن أن يطبّق على موضوعات "تتجاوز حدود التجربة" (وتنتمي، بهذا المعنى إلى الترنسندنتالي وفق معجمه) قواعد أساسية ومبادئ ليس لها مع ذلك إلاّ مظهرُ الموضوعية، مادام ليس ثمة معرفة ممكنة بهذه الموضوعات (النفس، اللّـه) – راجع: *Critique de raison pure*, in *Œuvres philosophiques, t.1, Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, F. Alquié (éd.), trad. Delamarre/Marty, Gallimard, 1980، ص. 1015 وص. 1014 (A297/ B353 ; III, 236s، التشديد من ‹كَنْتْ›). والمفارقة هي أنّ فضح هذا «الوهم الترنسندنتالي» لا يجعله ينقشع نهائيا أبدا: فتلك مهمة لا نهاية لها. وقد نظر ‹ريكور› مرات عديدة إلى هذه الفضح للوهم الذي يولّده المظهر الترنسـندنتالي، من جهة كونه يجعل في الإمكان قيام تأويلية للغة الدينية – ولو أنها محدودة بمنظور أخلاقي صرف (راجع *Dictionnaire de la philosophie*, « Mythe »، مرجع مذكور، ص. 1195-1196؛ وكذلك *Le Conflit des interprétations*، مرجع مذكور، ص. 406 وما يليها).

3- Plotin, *Ennéades*, V, trad. E . Bréhier, Les Belles Lettres, 1931, chapitre 3, section 17، ص. 73: «Αφελε παντα»، «اطرح كلّ شيء». عن ‹أفلوطين›، انظر P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, 1964 (troisième édition augmentée de quelques textes), 1990، ص. 359-360.

على العرش تجريد هو تجريد المعيار، والحال أنّ لقاء الشّر ضمن تجربة ما لا يُبرّر، لم يعـد يترك بيدنا أن نوقّر جلال النّظـام الخلُقي. وإنّما يُكرهنا ما لا يبُرَّر على أن نتعـرّى عن عين هـذا التّوقير. فلعلّه لا يقدر على فتـح الطريق نحو الإثبات لأصلانيّ من جديد إلاّ أحداث، وأعمال، وأشخاص يشهدون بأنّ ما لا يبرر قد تـم تجاوزه الآن وهنا. أمّـا الرّمز فهو ليس أقلّ من المثال وهَنّا أمام ما لا يُبرّر. قد يجد في ما لا ينضَب من مَعين معناه كثافةً تُعوزُ المثالَ[1]، ولكنّ تاريخيّته سرعان ما تتبخّر إلى دلالات فائقةِ المثالية، بفعل عملِ التّأويل. وحدَها "الشّـهادةُ المفرَدةُ في كلّ مرّة، تمنح تصديق الواقع لأفكار، ولِمُثُل، ولكيفيات وجودٍ لا يرسُمها لنا الرّمزُ ولا يكشف لنا عنها إلا بما هي إمكاناتُنا الأخصُّ لنا"[2].

[260] هكذا تضعُ الشّـهادةُ التفكُّر أمام المفارقة، أحسن مما يفعله المثال أو الرّمـز. ولكنّ صلف [prétention] الوعي يجعـل من تلك المفارقة فضيحة: أنّ لحظـةً من التّاريخ تتقلّد طابعا مطلقـا. وتكفُّ هذه المفارقة عن أن تكون كذلـك ما أن تقبلْ الحركةُ الدّاخلية لتعـرّي الوعي وتخلّيه أن تنقاد وتنتظمَ بتأويـل الأَمـارات [signes] الخارجية التي يُعطيها المطلقُ عن نفســه. إنّ تأويليةَ الشّهادة تتمثّلُ بأكملها في تســاتُل [convergence] هاتين الحركتين، وهذين التّفسيرين، تفسيرَ النّفس عين نفسِها [soi-même]، وتفسير الأمارات الخارجية.

فمن جهة تَعرض الشـهادة أن تُســتأنف داخل التّفكّر بفضل عدة سـمات جدلية تستثير هذا الاستئناف التفكُّري وتستدعيه.

هي تقترح بادئا جدليةَ موضوعها نفسِــه، إذ هو في آنٍ حدثٌ ومعنىً، وكنّا أثرنا ذلك في القسم الأوّل من هذا العرض بخصوص سرد الأحداثِ المؤسِّسة لتاريـخ [بني] ‹إسرائيل›. فالحـدث ومعناه يتطابقان تطابُقا مُباشرا لدى شـهادة الإيمان العبراني. هذه اللّحظة هي التي يسمّيها ‹هيغل› تحديدا لحظة الدّين المطلق أو الدّيـن المنزَّل [الذي تـمّ إظهاره][3]. ولكنّ لحظـة الانصهار هذه بين الحدث

1- عن الرّمز ورمزانية الشر، راجع أعلاه، ص. 7، 21 وما يليها، و249.

2- « L'herméneutique du témoignage »، مرجع مذكور، ص. 37 (هامش المؤلف) أو *Lectures* 3، مرجع مذكور، ص. 109 (هامش الناشرين).

3- انظر الفصل العنون « La religion manifeste (révélée) », in G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1945-1955, 1991, t.II، ص. 258-290 .

والمعنى هي لحظةٌ ذاويةٌ. وظهورُها هو في الحين ضمُورُها. يتذكّر المرء صفحات «هيغل» العجيبة عن القبر الخالي وعن وهم ما طلبته الحروب الصّليبية[1]. فتنحفر لذلك قطيعةٌ يتولّد عنها [261] توسّط لا نهايةَ له للمباشر. هكذا، مرّةً أولى، يكون التأويل مطلوبا من الشّهادة نفسها.

وهو، مرّة ثانية، مطلوبٌ من التّفاعل النّقدي الذي تثيره الشّهادة. فالشّهادة قد تكون صادقةً أو زورا. لا بدّ لها إذاً من الخضوع للتّحقيق. وهذا الرّبط القريب بين الشّهادة والمقاضاة لا يزول بتحويل الشّهادة من المحكمة إلى مستوى التفكّر. بل إنّ البعد القضائي للشّهادة لَيَظهر هاهنا في كلّ تضاريسه: "يجب الحسمُ دوما [للفصل] بين شاهد الزور والشّاهد الصّادق [...]. فلا تجلّيَ للمطلق من دون غربلة الشّهادة الكاذبة، ومن دون الحسم بين العلامة والصنم"[2]. سيجد دور الحُكم هذا بعد حين مكافِئه ضمن الحركة التي يردُّ بها التفكُّر على نقد الشهادة والتي كان «نابار» يسمّيها معياريات الإلهي[3] [critériologie du divin].

وأخيرا تستدعي الشَّهادةُ التأويل بجدليّة ستكون أكثر أساسيةً، وهي جدليةُ الشاهد وما رأى. فالشّهادة، من جهة، [262] تصدر عن الأشياء التي رُئيت. وأن تكون شاهدا يعني أن تكون حضرتَ وأنّك تؤكّد ما رأيتَ. ومن جهة أخرى فإنّ الشّهادة تستطيع أن تتحرّر من الأشياء التي رُئيت إلى حدّ أنّها تتركّز في الخصلة التي لعملٍ من الأعمال، أو التي لأثر من الآثار أو التي لحياة ما، والتي هي في حدّ ذاتها أمارةُ المطلق. وفي هذا المعنى الثّاني، المكمّلِ للأول، أن تكون شاهدا [témoin] لم يعد يعني أنّك تشهدُ بكذا...، وإنما يعني أنّك تبذُل الشَّهادة تمجيدا لكذا ... [rendre témoignage à]. إنّ ما يرشَح من هذه العبارة الأخيرة هو أنّ الشاهدَ قد ينخرط في شهادته [s'impliquer] لحدٍّ تصير

1-يصف «هيغل» في كتابه *Leçons sur la philosophie de l'histoire*، الصليبيين متعطشين إلى أن ينالوا «الخير الأقصى»، وإلى إرضاء حاجاتهم الدينية – مقابل ما لا عدّ له من المذابح ومقابل خسائر رهيبة. ولكنّ هذه الحاجة الدينية للمسيحية قد أجيب عنها من جديد مرّة أخرى، عين الجواب الذي أجيب به التلاميذ إذ كانوا يبحثون عن جسد الرّب «يسوع» : "لم تبحثون عن الحي بين الأموات. إنه ليس ههنا. بل قام" [الوقا، 24، 5-6]. لا ينبغي لكم البحث في المحسوس، وفي القبر، وعند الأموات، عن مبدإ دينكم، وإنما في الروح الحي فيكم أنفسِكم. لقد رأينا الفكرة العظمى لاتحاد المتناهي واللامتناهي، وقد انقلبت إلى هذا العبث، إذ بحثوا عن اللامتناهي وكأنه هذا الشيء، في موضوع خارجي، جزئي جزئي" (الترجمة [الفرنسية] J. Gibelin, Vrin, 1963، ص. 303 ؛ التشديد من «هيغل»).

2- « L'herméneutique du témoignage »، مرجع مذكور، ص. 55 (هامش المؤلف)، أو *Lectures 3*، مرجع مذكور، ص. 132(هامش الناشرين).

3- عنوان القسم الثاني من كتاب J. Nabert, *Le Désir de Dieu*، مرجع مذكور، ص. 121-259.

معه تلك الشـهادةُ هي الامتحانَ الأعسر لقناعته. وعندما يصبح هذا الامتحان ثمن الحياة، يتغير اسـم الشـاهد: فيتسمَّى شـهيدا [martyr]. ولكن مارتوس [μαρτυς] في اليونانية هو الشّـاهد. أعلم علم اليقين أن حجّة الشـهيد مظنونة، وأنّ القضيـة التي لها شـهداءُ قضيةٍ ليسـت بالضرورة عادلةً. ولكنّ الشّـهادة [martyre]، تحديدا، ليس حجّةً، بل هي ليسـت حتى دليلا. هي محنة، ووضعيةٌ قصوى. فالإنسان يصير شهيدا، لأنه قبْل ذلك شاهدٌ.

ولكنّ هذه القرابة التي بين الشـاهد والشهيد [témoin et martyr] ليست عديمة التأثير في معنى الشـهادة [témoignage] نفسه. فالمعنى القضائي الخالصُ يَفقـد توازُنَه. ذلك أنّ الشّـاهد في محاكمةٍ ما يتمتّـع بالحصانة. ووحده المتَّهم يخاطِر بحياته. ولكن ها نحن نرى الشاهد قد أصبح هو المتَّهم وأنّ العادل يتعيَّن عليه أن يموت. فيقوم أمامنا سـاعتها أَرْشِـينَمَطٌ* [archétype] تاريخيٌّ كبير : الخادم المعذّب، والعادل المضطهد، و«سقراط»، ويسوع[1] ... إنّ هذا الالتزامَ، وهذا الخطر الذي يضطلع به الشـاهد [témoin]، يجعلان من الشّهادة عينها شيئا آخر هو أكثر من مجرّد سرد لأشـياء رُئيت. فالشّـهادة هي [263] أيضا التزامُ قلبٍ طاهر، والتزامٌ حتى الموت. إنها تنتمي للقدر التراجيدي للحقيقة.

إنّ هذا القدر التّراجيدي للحقيقة الخارجة عنّا، والقائمةِ في حكاية عارضة عارضـة، هو الـذي يمكنه أن يرافق حركـة التعرّي الذي ينخلي بواسـطته التفكّر من أوهام سـيادة الوعي. هو ينخلي منها باستبطان جدلية الشهادة التي تستجمع أثرها في عارضية التّاريخ. إنّ لحظات الشهادة الجدليةَ الثلاثَ – الحدث والمعنى – مقاضاة شهادة الزور – الشّهادة على الأشياء التي رُئيت وشهادة الحياة، تجد صداها وأثر قرعها، في حركة تفكّر يتخلى عن سيادة الوعي.

جدليـة الحدث والمعنـى؟ إنّ بنيةً كاملة لفهم النّفس تعلن عن نفسـها هنا وتأمرنا بالتنازل عن فكرة التقوُّم الذّاتيِّ للوعي ضمن زمنية محض محايثة : فنحن نوجَـد لأننا نتأثر بأحداث تدركنا في المعنى القوي للكلمة – بعضِ اللّقاءات

1- إنّ صورة وجه العادل المضطهد كثيرة الحضور في التّرانيم ؛ أما خادم «يهوه»، فيظهر في أشعيا 42 و49-53 حيث يوصف إذ تُلقى إليه مهمّةٌ أن يُرجِع إلى «يهوه» شعبه وأن يكون نور الأمم – حدّ الإهانة، وحدّ العذابات والموت (عن هذين الوجهين، انظر، على التوالي، ص. 287 وص. 279).

* نقترح هذا التعريب : أرشينمط/أرشيأنماط : archétype/archétypes

التي تقع بمحض الصدفة، بعضِ المآسي، بعض السّعادات، بعض الأحزان، التي غيّرت كما يقولون، مجرى حياتنا تغييرا. إنّ مهمة فهم أنفسنا من خلالها هي مهمّةُ تحويل الصّدفة إلى قدر. الحدث سيّدٌ علينا. والأمر هاهنا في حياةِ كلّ واحدٍ منّا كالأمر في المجموعات التي ننتمي إليها : فنحن رهينون مطلقا ببعض الأحداث المؤسّسة. هي ليست أحداثا تمرّ، بل هي أحداثٌ تدوم. هي في حدّ ذاتها أحداثٌ-أمارات. وأن نفهمَ أنفسنا هو أن نظلَّ نؤكّدها ونشهدَ بأنها وقعت.

جدلية الشهادة الصادقة والشهادة الزور [الكاذبة]؟ ولكنّ هذه المحاكمة تجد جوابها من جهة التّفكّر في ما كان «نابار»[264] يسمّيه معياريّة الإلهي ويستصحبُه تحديدا بالفحص عن الشّهادة. فلا يمكن للتملّك أن يكون عند كيان متناه ككياننا إلا عملا نقديًّا. وليس ثمة حدسٌ اتّحاديٌّ، ولا علمٌ مطلقٌ يعي فيه الوعي بالمطلق وبذاته. وإنما بالفرز، وغربلة **الصفات** التي تبدو لنا الأجدر بالدلالة على الإلهي، نكوّنُ فكرة ما عن الإلهي. ولهذه الغربلة شكل المحاكمة. وسبب ذلك مفهومٌ : فتمييز صفات الإلهي، هو تتبّعُ الطريق التي كان الوسيطيون يسمُّونها طريق التعالي [la voie d'éminence][1]. ولكن كيف يمكننا أن نرفع إلى الأقصى فكرةً ما للعدل أو للطّيبة لولا أننا نجعل حكمنا بالتعالي يطابق الشهادة التي تقدمها في التاريخ، وخارجا عنا، أقوال بعض الكائنات الاستثنائية، أو أعمالهم، أو حياتهم، فتشهد برفعتها على عين طريق التعالي التي يسعى [265] التفكّر إلى محاكاتها في ذاتها ولذاتها؟ فيظهرُ ساعتَئذ أنّ المحاكمتين، وأنّ الحكمين، يتقاطعان : فإنّنا إنما نُبطل شهود الزّور

1- تتمثل طريق التعالي، انطلاقا من القرن الثامن عشر، وعند بعض اللاهوتيين الوسيطيين، في محاولة تسمية اللّه حين يظهر أنه لا يقال، وأنه يتعالى عن كلّ ماهية، وعن كلّ معرفة، وذلك بأن تسند إليه سلسلة من الصفات تنفى عنه من بعد ذلك : فاللّه هو عين عدل وخير في آن، ولكنه لا يمكن أن يقال عادلا أو خيّرا في المعنى الذي نستعمل فيه هاتين اللفظتين. فهو إذا لا خيّر ولاعادل، تعالى عن الخيرية وعن العدل، إلخ. (فقد تلقى «ميستر إكهرت»، مثلا، هذا التقليد في لاهوت النفي [théologie apophatique] من «ديونيسوس الأريوباغي» [Denys l'Aréopagite] ومن «توما الأكويني» [Thomas d'Aquin] عبر «ابن ميمون»). إن الإثبات والنفي، إذا ما استأنفنا كلاما لـ«ج.-ل. ماريون» [J.-L. Marion]، «يقع إبطالهما، ومع ذلك الاحتفاظ بهما، وباختصار فإنّه يقع رفعهما [relevées = *aufgeboben*] من خلال ما وسمناه بطريق التعالي» (J.-L. Marion, « De la « mort de) Dieu » aux noms divins : l'itinéraire théologique de la métaphysique », in D. Bourg (éd.), *L'Être et Dieu*, Cerf, 1986، ص. 109). وقد انكب «ريكور»، من منظور آخر، على مشكل تعريف اللّه عند «توما الأكويني» ضمن *La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 344-356.

بصياغة صفات الإلهي ؛ وإنّنا إنما نتعرّف إلى شـهود الحـّق عندما نمهّي صفات الإلهي. وإنّ هذا الدّور الهرمينوتيقي الجميل لهو قانون فهم للذات.

ولكنّ جدليةَ الشـهادةِ التاريخيةِ الثالثةَ هي الأكثـرُ دلالةً لدى فهم للذّات يسـعى إلى أن يحاكي في ذاته حركتَها. فشاهد الأشـياء التي رُئيت، كما قلنا، يكاد يصبح شـهيدَ الحقيقـة. وإنما هاهنا يتعـيّنُ على التّفكّـر، إن هو لم يرد أن تشـتبه عليـه الألفـاظ، وأن يصبح تفكرا كاذبـا، أن يبوح بعـدم تكافئه مع **البراديغم التاريخي** لحركة تعرّيه. إنّنا نستعمل كلمات غليظة : الإيبوخا، المسافة التفكّرية، التعرّي[1]. ونشـير بها، أكثر مما نعـني، إلى وجهة حركةٍ، وجهةِ هذه الحركـة التـي أردنا فقط "أن نعلّم عليهـا" بعبارة تخلية الوعي السّـيد. لا بدّ أن تسـتبطن الفلسـفة ما تقوله العبارة الإنجيلية : "من طلب إنقـاذ حياته، خسرها". فإذا نقلنا ذلك إلى نظام التفكر كان المعنى أنّ : "من رام أن يطرح نفسـه وعيا [266] مقوّما، أخطأ قدره"[2]. إلا أنّ هذا التّنازل عن الوعي السّيد، أمر لا يمكن للتّفكّر أن يُنتجه من ذاته. بل لا يمكنه ذلك إلاّ إذا ما باح بخضوعه خضوعا كامـلا لتجلّيـات الإلهـي التّاريخية. ولقـد كان «نابار» يعبّر عـن هذا الخضوع ضمـن معجم التكامل : قال في كتاب **الرّغبة في اللّـه** [*Le Désir de Dieu*] «لدى إدراك الإلهـي، فإنّ التّعرّي الضّروري للتّجربـة الصّوفية، وارتباط الإلهي بتجلّ تاريخي، يكمّل أحدهما الآخر. بفضل الأوّل يميل إدراك الإلهي إلى التّماهي مع تقـدّم التفكّر بمجرد ارتياض الوعي الفلسـفيّ ؛ وبفضـل الثّاني ينخرط الإلهيُّ في التّاريخ بشـهادةٍ لا يسـتنفدُ الوعي معناها أبدا»[3]. ولاحـظ بُعيد ذلك ببضع صفحـات : "يتعينّ البرهنة على هذه الفكـرة الجوهريّة لتجاوبٍ قائم بين الإقرار التّاريخـي للمطلق والدّرجات التـي يمرُّ بها وعيٌ يرتفعُ ويتحـوّلُ من أجل إقرار

1- عن معنى الـ *épochè*، انظر أعلاه، ص. 196.

2- متّى 16-25أ ؛ «مرقس، 8، 35أ ؛ «لوقا، 9، 24أ. وكان «ريكور» يستحسن الاستشهاد بهذه الآية. انظر من بين ترددات أخرى، *le conflit des interprétations*، مصدر مذكور، ص. 24. وأما الآية كاملة فهي : «لأن الذي يريد أن يخلص حياته يفقدها، وأما الذي يفقد حياته في سبيلي وسبيل البشارة فإنه يخلّصها» («مرقس»، 8، 35 [*Nouvelle Bible Segond*]. راجع «المناقشة العامة» : «وفلسفيا، فإنّ إنقاذ النفس يعني : وضع الذات في المركز، والأنا [*Ego*] في القمة» (Paul Ricoeur et *al.*, *La Révélation*، مرجع مذكور، ص. 226).

3- J. Nabert, *Le Désir de dieu*، مرجع مذكور، ص. 267 (هامش المؤلف).

أصلاني [...]"[1]. وأمّا أنا فسأؤكّد على الطّابع غير التّبادلي لهذا التكامل، عظُم عندي ما كانت المبادرةُ من شأن الشّهادة التّاريخية.

وحتى أفسّر هذا السّبق الذي للشّهادة التّاريخية على الوعي الذّاتيّ، لن أجد حرجًا في اللّجوء إلى وصف «كَنْت» "للأفكار الاستيقية" في كتاب **نقد ملكة الحكم**[2]. فنحن نتذكّر الظروف التي يلجأ فيها «كَنْت» إلى هذا المبحث، حيث هو يستدعي، في صدد [267] تفسير الإنتاجات الاستيقية للعبقريّة، تلك القوّة التي للمخيّلة في «إمثال*» (*Darstellen*) أفكار العقل التي ليس لنا مفهوم عنها. فإنّ المخيّلة، بهذا التمثّل، تستدعي الفكر كثيرا (*viel zu denken*) من دون أن يتطابق معه أيّ خاطر معيّن، أعني أيَّ مفهوم، ومن دون أن تقدِر أيّ لغة على استكمال التّعبير عنه حتى يصير معقولا»[3]. فما تمنحه المخيّلة للفكر هاهنا، هو هذه القوّة على أن **يفكّر أكثر**[4].

1- المرجع السابق هو هو، ص. 279 (هامش المؤلف).

2- E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1968 (الفقرة 49، ص. 143) ؛ وفي نشرة أعمال «كَنْت» المستعملة في هذا المتن : *Critique de la faculté de juger*, trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, Œuvres philosophiques, t. II, Des prolégomènes aux écrits de 1791, F. Alquié (éd.), Gallimard, 1985، ص. 1097 (V, 314). (هامش الناشرين).

* في معنى حملها على المثول والحضور.

3- E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko، مرجع مذكور، الفقرة 49، ص. 143/ *Critique de la faculté de juger*, trad. Ladmiral/de Launay/Vaisse, Œuvres philosophiques, t. II، مرجع مذكور، ص. 1097 (V, 314).

4- ولنورد كذلك ما يلي : «عندما نضع تحت مفهوم تمثلا من تمثلات المخيلة، ينتمي لعرضها، ولكنّه يعطي بنفسه من التّفكير أكثر مما يمكن أن يضمّن في مفهوم معين، فيوسع بالتالي المفهوم نفسه استيقيا توسيعا لا حد له، وتكون المخيلة ساعتها خلاقة ودافعة نحو الحركة ملكة الأفكار العقلية (العقل) حتى تفكّر، بمناسبة تمثل من التمثلات، أزيد (وهذا لا محالة شأن مفهوم الموضوع المخصوصُ) مما يمكن إدراكه فيه وتصوّره تصوّرا واضحا. (راجع E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko، مرجع مذكور، الفقرة 49، ص. 144 (هامش المؤلف). /*Critique de la faculté de juger*, trad. Ladmiral/de Launay/ Vaisse, *Œuvres philosophiques*, t. II، مرجع مذكور، ص. 1098 (V, 315). وفي كتاب *La Métaphore vive*، يورد «ريكور» نفس مقطع النقد الثالث (مرجع مذكور، ص. 383-384) ويقدم التّأويلية كاستئناف للعملية الشّعريّة/الاستعارية من أجل البلوغ إلى حقيقة استعارية : فالتّأويلية اعتبار لما ينعطي للتفكير في ما أبعد من المفهوم، وما لم يعد يسيطر عليه المفهوم. ومتى أنصتت التّأويلية إلى الدّعوة التي توجّهها للفكر المفهومي الاستعارةُ - ألا وهي الدّعوة إلى أن نرى ما نرى بما هو كذا- قامت التّأويلية هكذا لدى تقاطع الشّعريّ والنظراني. هي جهة تمفصل لكليهما، أو هي، إذا ما استعدنا عين الألفاظ التي كان يستخدمها «ريكور»، "خطاب مختلط لا يمكنه بما هو كذلك ألّا يتحمل جاذبية كلّ من المطلبين المتنافسين عليه. فمن جهة هي وضوح المفهوم – ومن الجهة الثانية هي السعي إلى الاحتفاظ بدينامية الدّلالة التي يوقفها المفهوم" (*La Métaphore vive*، مرجع مذكور، ص. 383). (هامش الناشرين).

[268]للشّـهادة التاريخية نفسُ البنية والوظيفة. هي أيضـا "إمثالٌ"، "عرضٌ" (*Darstellung*) لمـا يظلّ أمام التّفكر فكرةً، هـي فكرةُ تعرٌّ نثبت فيه نظاما قد نُزعت عنـه كلّ العبوديات التي لا يمكن للوجود المتناهي أن يتخلّص منها. إنّ النسـبة التي يقيمهـا «كَنْتْ» بين الفكرة و«إمثالها» الاسـتيقي تعبّر تعبيرا واضحا عن نوع العلاقة التي نسـعى إلى صياغتها بين الإثبات الأصلاني، الذي لعلّـه يتطلّب مُحال توسّط كامل بين الوعي الذاتي وتجربته الصّوفية، وبين إمثاله التاريخي ضمن شهادات لا نَفرَغ من استنفاد معناها أبدا.

كذلك يكون الخضوع الذي ليس فيه ارتهان للتّفكّر أمام شهاداتٍ خارجة عن الوعي. وهذا الخضوع هو الذي يعطي الفيلسوف فكرةً ما عن الوحي. وكما تقدّم عن التجربة الشّـعرية على الجانب "الموضوعي" من فكرة الوحي، فإنّ تجربة الشّـهادة، على الجانب "الذاتي"، لا يمكنها أن تزيد على إجلاء الأفق لتجربة دينية وكتابيـة مخصوصـةٍ للوحي، من دون أن يكون من الممكن أبداً اشـتقاقُ هذه التّجربة من المقولات الفلسفيّة المحض للحقيقة تجلّيا، وللتّفكر شهادةً.

اسمحوا لي أن أختم على عبارة الخضوع من دون ارتهان خارجي هذه. سأسأل عند نهاية هذا التأمّل : لـمَ نجدُ كلّ هذا العسر في تصوّر خضوعٍ من دون ارتهان خارجي؟ أليس ذلك لأننا نُفرط في التفكير في إرادة تخضع، ونُفرّط في التّفكير في مخيّلـة تنفتـح؟ فيمكن انطلاقا من هذا السّـؤال أن نلمح خـطّ الذروة الذي يقـرن جانبي بحثنا. إذ مـن يخاطِبُ قصيدُ الخروج، وقصيـدُ القيامة، على الجانب الأوّل، إن لم يكن يخاطِب خيالَنا أكثرَ مما يخاطِب طاعتنا؟ ومن تخاطِب الشهادةُ التاريخية التي يودُّ تفكُّرنا اسـتبطانها، إن لم يكن خيالنا؟ وإذا كان فهم الذات هـو فهمها أمـام النصّ، أفلا يجب القول إنّ فهم القـارئ يعلّق، ويُرفع إلى الوهم، ويحمـل إلى القـوّة، تماما كعين العـالم الذي تحوّل بالقصيـد[1]؟ فإذا كان ذلك كذلك فعلا، لزمَ القولُ إنّ الخيالَ هو هذا الشّـطر الذي فينا والذي يسـتجيب للنّـصّ قـصيـدا، والذي يمكنه وحدَه أن يعترض الوحـي لا ادّعاء غير مقبول، وإنّما نداء لا إكراه فيه.

1- راجع من بين نصوص ريكور: *Du texte à l'action*، مرجع مذكور، 132، وكذلك **«La métaphore et le problème de l'herméneutique»**، أعلاه. وأمّا مسألة الدّور الذي للمخيلة في فهم القارئ ذاته وفي إعادة تشكيل عالمه، فسيتم استئنافها ضمن *Temps et Récit III. Le temps raconté*, Seuil, 1985 (راجع أعلاه، ص. 45).

أساطير الخلاصِ والعقلُ

نتسـاءلُ عن أسـاطير الخلاص في علاقتهـا بالعقل المعـاصر[1]. إلا أنّني، قبل عـرض بعض موضوعـات النّقـاش ذات الصّلة المباشرة بهـذا الغرض، أقترح تحليلين مسـبقين يبدوان لي مناسـبين لدرسٍ تمهيدي. وأقترح بادئًا الفحصَ عن وجاهـة مفهوم "الأسـاطير الخَلاصيـة" [mythes de salut] بالنّظر إلى تعريف دقيق للأسطورةِ. وسيكون ذلك موضوعَ قسمي الأوّل. ثم سأنتقل إلى مفهوم «تاريخ الخلاص»، الذي صنعه مفسّرو الكتاب المقدس اليهودي والمسـيحي، والـذي يخصّـص في فضائنا الثقافي معرف «أسـاطير الخلاص» الأوسـعَ، وهو الرّهان الحقيقيُّ للمناقشة التي سأعرضها في القسم الأخير[2].

1- ظهر هذا النص، غير المنشور بالفرنسية، في ترجمة إيطالية تحت عنوان : «Miti della salvezza e ragione» في نشرة G. Ferretti, : *La ragione e i simboli della salvezza oggi,* atti del quarto colloquio su filosofia e religione (Macerata 1988) Pubblicazione della facoltà di lettere e filosofia, 53, ‹contemporanea› ،Marietti, 1990، ص, 15-31.

2- رغم كون هذه المحاضرة تتعلق، على نحو أوضح، بـ«أسطورة الخلاص»، فإن ‹بول ريكور› يستعمل أحيانا عبارة «أسطورة خلاص». وثمة هاهنا ضرب من التذبذب الدلالي الذي قد لا ينبغي أن يصحح ولا أن يؤوّل فوق مقداره : فعبارة «أسطورة خلاص» تقترب في هذا النّصّ من عبارات «أسطورة انحراف»، أو "أسطورة خلق" أو "أسطورة النهاية"، في حين أن عبارة "أسطورة الخلاص" تثير على نحو غير مباشر "تاريخ الخلاص" (*Heilsgeschichte*) الذي تبدو مناقشته هنا حاسمة. إن الموازاة المقامة مع هذه العبارة، وكذلك عنوان الندوة الملتئمة في ماتشيراتا خلال ماي [مايو] 1988 («العقل ورموز الخلاص اليوم») يفترضان هيمنة عبارة «أسطورة الخلاص». ولندقّق أخيرا أنّ عبارة «أسطورة الخلاص» لا تستدعي عملا من نفي الأسطورة [démythification] مثلما يمكن أن نبادر إلى فهم ذلك من لفظة «أسطورة»، وإنما عملا من تكذيب الأسطوري ومن التأويل، قريبا من العمل الذي نظر له ‹بولتمان› [Bultmann] ومتميزا عنه في آن» (انظر «Préface à Bultmann»، *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Seuil, 1969، ص. 373-392.

[272]

1. وجاهة عبارة "أساطير الخلاص".

يبدو لي السؤال السابق على كلّ نقاشاتنا في هذه النّدوة سؤالَ استعمال في محله لعبارتي "أسطورة" و"خلاص"، يمكننا أن نتفق عليه.

وسأتّفق هنا مع «ميرسيا إلياد» [Mircea Eliade] في أن أسمّي الأسطورةَ [mythe] **قصصا عن الأصول** [récit sur les origines][1]. فبشكلها تكون الأسطورةُ ضربا من الجنس السّردي [genre narratif]. وما يخصّصها من وجهة النّظر الصّوريةِ هذه هو طابعها النّكِرة في الغالب، أي أنّنا لا نرصُد لها مؤلّفا؛ فالأساطير لـمّا كانت مأثورةً ضمن التقليد، تُعتبر جديرةً بالتّصديق من قبل أعضاء المجموعة، دون أن يكون لها ما يضمن حقيقتها خارج تصديق أولئك الذين ينقلونها. وأمّا بمضمونها، فتتصل الأسطورة بأحداث فاتحة [événements fondateurs]: ذلك ما يعبّر عنه معرَف قصص الأصول. ويؤخذ الأصلُ [origine] هاهنا في المعنى الواسع : أصل [273] الآلهة، والعالم والإنسان، أو أصل مؤسّسة ؛ أو قيامُ سلالة مالكة، أو مدينة، أو إمبراطورية ؛ سَنُّ ممارسة (طقس، أو صناعة، أو لغة، أو كتابة، إلخ.). فالأسطورةُ تجيب عن سؤال الابتداء المطلق لأيّ شيء ممّا يمكن أن يكون له وزنٌ في الحال الرّاهنة للنّاس داخل محيط ثقافةٍ خاصّةٍ. ولكنّ هذا الابتداء - وهذه نقطةٌ أساسية - وما يتّصل به من الأحداث الفاتحة، إنّما يتموقعان ضمن زمن بدئي [originel] غيرِ قابل للمواءمة مع زمن الأحداث التي يُخبر عنها المؤرِّخون [événements dont les historiens font récit] ولا حتى مع الأحداث التي يقصّ قصّتَها الرّواة [événements que les conteurs racontent]. إنّ هذا الوضع المضاعف الذي للأسطورة هو الوضع الذي سأحتفظ به : أنّه قصص للأصول له، من جهةٍ، شكلُ القصّ [récit] التقليدي، ويجري، من جهةٍ أخرى، على مستوى مختلفٍ عن زمن التّاريخ والقصة [conte] : *in illo tempore*.

1- انظر على سبيل المثال «م. إلياد»، *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1949, 1991, § 164 (ص. 360) : «تنطق كلّ أسطورة، بصرف النظر عن طبيعتها، بحدثٍ حدَث *in illo tempore*.» ويترجم «إلياد» هذه العبارة اللاتينية التي تعني حرفيا «في ذلك الزمان» فيؤديها خلال كامل مؤلفه بـ«عند بداية التاريخ» (انظر المرجع المذكور، ص. 40 وفي ثنايا الكتاب). حول الأسطورة عامة، انظر «Mythe»، مقال لـ«ريكور» مستأنف ضمن *Dictionnaire de la Philosophie*, Encyclopaedia Universalis/Albin Michel, 2000، ص. 1179-1200.

فإن نحن سلّمنا بهذا التّعريف العام جدّا للأسطورة، فبأيّ المعاني يمكنُنا أن نتكلّم على أساطير خَلاصيّة؟ ففي فضائنا الثّقافي الذي طبعتْه [التّقاليد] اليهوديّة المسيحية «يعبّرَ عن فكرة الخلاص [في الإغريقية **سوزو** *sôzo* وتصاريفها]، في العبريّة [أوّلا] بمجموعة كاملة من الجذور التي تعود كلها إلى نفس التّجربة الأساسية : أنّ المرء يخلّص، وأنّه يُستنقذ من خطرٍ أشرف معه على الهلاك. وبحسب طبيعة الخطر يقرُب عمل الإنقاذ من الحمايةَ، والتّحرير، والافتداء، والإبراء ؛ ويقرُب الخلاص من النّصر، والحياة، والسّلام ... وإنما انطلاقا من مثل هذه التّجربة الإنسانية واستئنافا لعين الألفاظ التي كانت تعبّر عنها، فسّر الوحيُ أحدُ المظاهرِ الأكثرَ جوهريةً في الفعل الإلهي على الأرض : الرّب يخلّص النّاس. المسيح مخلّصنا (**لوقا**، 2، 11)، **والإنجيل** يحمل الخلاص لكل مؤمن (**إلى أهل رومة**، 1، 16)»[1]. وإني أستخرج هذا التّعريف [274] العامّ من **مفردات اللاهوت الكتابي** [*Vocabulaire de théologie biblique*] المنشور بعناية «كزافيي ليون – دوفور» [Xavier Léon-Dufour]. والسّؤال الذي يتقدّم كلَّ ذلك هو : في أيّة حدودٍ يُرجع القَصص الذي يتمفصل ضمنه معرَفُ هذا «الفعل الإلهي في الأرض»، إلى مقولة الأسطورة[2]؟ سيكون ثمن ذلك، في تقديري، عدّةَ مراجعاتٍ ستنتهي تدريجيًا إلى أن تجعل هذه المقولة غير ملائمة، وإلى أن تستلزم، في فضاء اليهودية - المسيحية على الأقلّ، مقولةَ تاريخ الخلاص، الأشدَّ تخصيصا، وسنناقشُها في القسم الثّاني.

ومع ذلك فإنّ مقولةَ الأسطورة مفيدةٌ لدى البداية في تنزيل المعرف اليهوديّ المخصوص، ثم المسيحي، ضمن **مجموع مقارني** أوسع. وكما عمدتُ إلى ذلك من قبلُ، في **رمزانية الشرّ** [*La symbolique du mal*]، سأعتبر الخلفيّةَ الأشورية – البابلية التي كان في مُحاورتها الفكرُ العبراني المتأخر، [كما سأعتبر] المتوازيين الأورفي والتّراجيدي للحقل الإغريقي الذي كان لليهودية - المسيحية أن تنخرط فيه يوما ما[3]. (لن أقول شيئا عن الشّرق والشرق الأقصى، ولا عن الهند

1- راجع :
Vocabulaire de théologie biblique, publié sous la direction de Xavier Léon-Dufour, Cerf, 1970, 1995[6], col. 1185 (والمعقفات لـريكور). وقد أضفنا عناوين كتب الإنجيل هاهنا، وفي باقي النّص، لمزيد من المقروئية.

2- **نفس المعطيات السابقة**

3- راجع، حول ما يلي، القسم الثاني من : *Philosophie de la volonté II, Finitude et culpabilité, t. 2, La symbolique du mal*, Aubier, 1960، ص. 153-321، وانظر أعلاه، ص. 7، 21 وما بعدها وص. 149. حول التّراجيدي، انظر أعلاه، ص. 221.

والصّين، لا ولا عن هؤلاء المزعومين "بدائيين"، مقتصرا على ما ينتمي انتماءً أمضَى إلى ذاكرتنا الثقافية.)

وإنما في علاقة مع مشكل الشرّ تنتمي الرّوايات المتعلّقة بالخلاص إلى عالم الأساطير. ذلك أنّ مُشكل الشرّ يَطرح حقّا سؤالا يتّصل بالأصل، ويختصُّ، من هذا الوجه، بمقطع [segment] من قصص الأصول؛ ألا وهو المقطع الأنثروبولوجي من سرديّة كبرى لنشأة الكون. سؤال [275] الأصل هو السّؤال التالي : كيف ابتدأت الحال الإنسانية ببؤسها الذي نبكي له تأوّها؟ لم العذابُ والموتُ، والكره والقتلُ، لم الضَّنى في العمل و[العُسر في] الولادة - وباختصار لم "الشِّدة في الحياة"؟ وإنّما هاهنا تتأتّى أصنافيّةٌ للأساطير حول أصل الشّر فتنخرط انخراطا مشروعا ضمن فضاء الأسطورة. هكذا أحصيتُ في رمزانية الشر أربعة أصناف كبرى من الأساطير المتعلّقة بأصل حال البؤس التي للإنسان: الأسطورة النّشلاهية [théogonique] حيث يكون الشّرّ من مقتضيات البنية الصّراعية الأصلية للرّبوبي، ولا يكون تكوين الإنسان ساعتها غير حلقة من النّشلاهية ؛ الأسطورة الأورفية التي تعزو الشرّ لسقَطان الأنفس في مادّة رديئة ؛ الأسطورة التراجيدية التي تولّد الشقاء عن هُوبْريس (*hybris*) [إسراف] يرتبط ارتباطا غامضا لدى الأكبر والأفضل بإغراء مراوغ من آلهة شريرة ؛ وأخيرا الأسطورة الآدمية التي تقصّ علينا كيف أنّ الإنسان الذي خُلق خيّرا من إله خيّر ضمن خلْق خيّر، قد انحرف، في لحظة واحدة، عن حال البراءة التي كان عليها إثر ما أغراه كيّانٌ فاسد. وحتى إذا ما لم نخلط القَصص الكتابي مع ما يستحقّ أن يُسمّى أسطورة انحراف، وانزياح، وضَلال، لا أسطورة سقَطان على الطريقة الأورفية (والأفلاطونية)، فإنّ قصّة التّكوين تستحقُّ أن تُسمّى أسطورةً، بما تستجيب لمعيارنا المضاعف : أنّها حكاية تقليديةٌ تتعلق بأحداث وُضعت في زمن لا يمكن أن يتلاءم مع زمن تاريخ البشر، الذي هو زمنٌ لا يبدأ، في الكتاب العبراني، بداية حقيقية إلا مع دعوة إبراهيم (**التّكوين 12**).

فعبر الأساطير المتعلقة بأصل الشر، إذاً، يمكن لأساطير الخلاص أن تعتبر أساطير ؛ فهذه مع تلك في علاقة [276] تضايف تجعلها جوابا على حال الإنسان البائسة ؛ وبحسب التعريف المقترح، يكون ثمة خلاصٌ حيثما بات شيء ما، جوهريٌّ في حال البشر، على وشك الضّياع، إن لم يكن ضاع بعدُ وانتهى.

ولكنّ الذي هو على وشك الضّياع، والذي ضاع بعدُ، إنما هو تحديداً ضربٌ من التّمام الذي يجعلنا، مقارنةً به، نعيشُ حالَ البؤسِ ونتأوّلها كفقد. فما من أسطورة من أساطير الأصل المتعلّقة بالشرّ إلاّ صوّرت لنا حال البؤس فقدا. والأساطيرُ الخلاصية [mythes de salut] إنما تعلن ما يشبه أن يكون ضربا من الجبر، من الاسترجاع، من التّرميم الذي يمكن أن نتوقّع منه، كما سنقول في القسم الثّاني، أن يربوَ على التّمام المفقود. هكذا يمكن أن نُقيم تناسبا تتطابق فيه أصنافيةُ أساطير الشرّ المشار إليها في ما تقدّم مع أصنافيّة للأساطير الخلاصية [mythes de salut]. فليس ثمة ضمن ميثولوجيا تُدرج أصل الشرّ في النّشكونية [cosmogonie] وحتى في النّشلاهية، إشكاليةٌ للخلاص تتميّز عن إشكالية الخلق ؛ وليس ثمة على الحقيقة تاريخٌ للخلاص (وسأعود إلى هذه العبارة لاحقا). إنّ كلّ دراما، وكلّ صراع تاريخي، لا بد أن يُربَطا برباط معاودةٍ من الصنف "الشعائري –الطقسي" بدراما الخلق. ومع الأسطورة التراجيدية، لا يمكن أن تكون النّجاة غير الرّؤية التّراجيدية عينِها، تحت برج الزّوج فوبوس – إليوس [*Phobos – Eléos*] (الرّهبة – الشّفقة). فليس ثمة تاريخ للخلاص، بهذا المعنى، وإنما تعاطف يُشركك في شقاوات البطل ؛ ونحوٌ من المباكاة، ومن تطهير البُكاءات نفسها بجمال النّشيد؛ فالخَلاص، في هذا المعنى، هو عين هذا التطهير لانفعالات الرّهبة والشفقة : "تألّم لتفهم"[1]. ذلك مختصر الحكمة التراجيدية [277] («أغاممنون» Agamemnon). وأمّا أسطورة النّفس المبعَدة، فلعلّها الأقلّ «تاريخية» من بين جميع الأساطير ؛ تاريخُها هو تاريخُ إقامة نفس مأسورةٍ ؛ وأعظمُ ضروب نجاتها تطهُّرٌ بالمعرفة، بالعرفان ؛ وفي حركة الانسحاب، والهروب، والارتفاع، يستعلن التذكّر الأفلاطوني، قفزةً خارج التّاريخ.

وإنما مع الأسطورة الآدمية تكتسي إجابة التحرير [délivrance] ملامح تضع موضع السّؤال وجاهة مفهوم الأسطورة الخلاصية [mythe de salut] نفسَها. ويبدأ ذلك منذ سردية الخطيئة الأصلية : إذ يتمّ تمييز الانزياح الذي يتقوّم به الشرُّ تمييزا واضحا، داخل أسطورة الأصل نفسها، وداخل التّأسيس الأوّل،

1- راجع : *La symbolique du mal*، مرجع مذكور، ص. 215 : «تألم لكي تفهم»، تلك هي الحكمة التراجيدية، وتلك هي «المعرفة التراجيدية» كما كان يقول «ك. ياسبيرز». انظر كذلك «ب. ريكور»، «Culpabilité tragique et culpabilité biblique»، *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 33, 1953/4، ص. 288 وما يليها، وانظر في ما تقدّم، ص. 221، 224 وما يليها.

والخلق الذي يعلن الرّبُّ نفسه، حسب محرّر سرديّة الخلق، أنه خلْقٌ «طيّب، بل طيّب جدّا» (التّكوين 1)[1]. ثمّ ينطلقُ تاريخٌ متميزٌ عن هذا الخلق الغابر. ويتقوّي هذا الطّابع "التّاريخيُّ" بفعل الأسطورة الخلاصيةِ بما هي كذلك. فبقص حكايات [histoires] هي لا محالة لا تستجيب لمعايير التّأريخ العقلية (والتي سأتحدّث عنها في القسم الثالث) قصّ المؤلّفون الكتابيون تقدّم [حصول] الخلاص ؛ هكذا طُرح وجه إبراهيم مجاوبةً [réplique] أولى، داخل زمن البشر، للوجه القديم ‹لآدم› ؛ لا شك أن ‹إبراهيم› [278] قد انتشر انتشار عريضا كشخصية خرافية [légendaire] ؛ ولكنّ الخرافة، أو إن شئتم الـ *saga*، جنسٌ سرديٌّ مختلف عن الأسطورة في المعنى الضيق لقصص الأصول *in illo tempore* ؛ فالخرافة تتصل بأزمنة قديمة جدا هي كالمعبر بين زمن الأصول وزمن المذكّرات الذي هو زمن مشترك بين الرّاوي والأشياء المرويّة. فعلى قدر ما تجري [الوقائع] القصصية من بعد ذلك، يجري الخلاصُ في عين نسيج تاريخ الشعب، من الخروج إلى الاستقرار في كنعان، ثم في زمن مونارخية «داوود» و«سليمان»، اللذيْن تُلامس قصّتُهما أسلوب التّأريخ عند «هيرودوتس». فإذا الأسطورة، إذا ما جاز لنا أن نواصل الحديث عن الأسطورة، هي أسطورة التّاريخ وفي التّاريخ.

ثم إنّ اختلافا ثانيا عن زمنية الأسطورة ينحفر مع ما يخصّص نمط العالم الكتابي من التّمفصل بين التّقاليد والنّبوءَة. فالجنسُ الأدبيُّ مختلف اختلافا تامّا لا فقط عن قصص الأصول، وإنما كذلك عن الكتلة الملتئمة من كلّ أنواع السّرديات التي تؤلّف ما وضعه ‹ج. فون راد› [G. von Rad] تحت راية لاهوتٍ للتقاليد[2]. فالنّبوءَة، بما هي نبوءةُ شقاء [prophétie de malheur]، تكسر الثّقة

1- لا يبين ‹ريكور› أبدا في هذا النص ما هي ترجمة الكتاب المقدس التي يستمد منها الشواهد الكتابية التي يوردها. وفي جملة المقاطع التي يوردها، يبدو متنقلا بين ترجمة وأخرى دون أن يفضل إحداها (وهذه عادة تؤكدها ‹كاترين غولدنشتاين›، محافظة مجموع ‹ريكور›). وفي بعض الأحايين يستشهد على الأرجح من العهد الجديد في ترجمته الخاصة للنص اليوناني الأصلي (مثلا الشاهد المأخوذ من الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس، انظر أدناه، ص. 288).

2- انظر مجلدي ‹ج. فون راد›، *Theologie des Alten Testaments, I, Die Theologie der geschichtichen Überlieferungen Israëls, Kaiser*، 1957 و1960، الترجمة الفرنسية :
Théologie de l'Ancien Testament t.1, Théologie des traditions historiques d'Israëls، ترجمة ‹أ. دي باير› [E. de Peyer]، المجلد الثاني، *Théologie des traditions prophétiques d'Israëls* ترجمة ‹أ. غوا› [A. Goy]، Labor et Fides، 1957 و1965.

التي وضعت في التقليد المؤسّس لهوية بني ‹إسرائيل› السّردية ؛ ثم هي، بما هي نبوءة تحرير، تعلن عن تعهد [rénovation] هو تجديد [novation] ؛ سيكون المستقبل هو الجديد. إنّ هذا الاختراق نحو مستقبل متفوّق في القيمة على التّمام المفقود هو علامة الحدّ الأقصى دلالةً لفكرة الأسطورة الخلاصية. فهل يجوز لنا بعد هذا أن نظلّ نطلق اسم [279] الأسطورة على هذا الانقلاب من الماضي نحو المستقبل، نحو مستقبل غير تكراري؟

ومع ذلك فإذا كان ثمة ميدانٌ يحتفظ فيه معرَف أسطورة الخلاص بوجاهته، فإنما يكون في ميدان الرّؤيوي [*apocalyptique*] الذي أنتج أساطير للنّهاية مناظرةً لأساطير الأصل. ولكنه ثمة اتصال في المعنى بين النّبوءَة، والأخرويات [eschatologie] والرّؤيوي[1]. فالنّبوءَة، بالنظر إلى الزمان التّاريخي، متلفتة نحو الأحداث **الوشيكة** القادمة من المستقبل القريب. إنّ وجهة الوشْك هذه تشترع أفقا من الرّجاء يستحقُّ تسميته بالأخروي، من جهة ما يقتضي شيئا من قبيل نهاية للتّاريخ، وانفراجا يكون تحريرا، ويكون بالتالي خلاصا. ولكن مادامت الأخرويات مرتبطة بالنّبوءَة، فإنها لا تقطع الحبل الواصل بين نهاية التّاريخ ومجراه. وإلى هذه الأخرويات التي تظل تاريخية تنتمي وجوه من قبيل وجه المسيح، والمشيح، وكذلك، وإن في معنى مختلف سأعود إليه في القسم الثّاني، وجه العبد المتألم، **إيبد يهوه** (*Ebed Yahweh*) [عبد ‹يهوه›] في **أشعيا الثّاني** (أشعيا 40-55)[2]. فالجلّياني* من طبيعة مختلفة عن أخرويات النّبوءَة. إذ في المعنى التّقني تصف الرّؤى [Apocalypses] (وهي عديدة لا حصر لها، علما وأن قانون الأسفار المقدّسة لم يحتفظ بغير كتاب «دانيال» [le livre de Daniel]، وأنّ القانون المسيحي لم يحتفظ بغير رؤيا ‹يوحنّا› [Le livre de Jean]) كشوفا خاصة كشفت [280] لمسارّ [initié] غالبا ما يصوَّر على جهة وجه غابر تُفتح له أسرار عن «الأشياء الأخيرة»، وعذابات الأيّام الأخيرة، وباختصار عن «نهاية» التّاريخ. لذلك تستحقُّ رمزانية الرّؤى الأخروية أن تقرَّب من رمزانية

1- تعني الأخرويات في الاصطلاح اللاهوتي الخطاب المتعلق بالأشياء الأخيرية (تا إسخاتا باليونانية)، أي بعبارة أخرى نهاية الزّمان ونهاية العالم. حول الرّؤيوي، انظر أعلاه، ص. 204.

2- وردت رباعية الحروف الإلهيةُ «YHWH» ضمن هذا النص في رسم «Yhwh» في حين أنها في «تأويلية فكرة الوحي» رُسمت على نحو كلاسيكي أكثر «Yahvé». وقد رأينا أنّه من غير الضروري توحيد هذا الرّسم.

*نستعمل، دون تفريق، «الرّؤيوي» أو «الجلياني» المترادفين في معجم الإيمان المسيحي، لتأدية : Apocalyptique [المترجم].

الأسـاطير، رغم أنّ الأمر لم يعد متعلّقا [فيهـا] بالأصل، وإنما بالنهاية. فمجاوبة الـ *Urzeit* تكون في *Endzeit*[1]. إنّ انقلاب المعنى المستقر للفظة أسطورة، بمروره مـن [معنى] الأصل إلى [معنى] النهاية، إنما يبرّره تناظرُ الموقعين الزّمنيين للبداية والنهايـة اللّذين يظلان على نفس القدر من عدم التناسـق مـع الزمن التّاريخي. فيكون ملكوت الآتي بالنسـبة إلى الرّجاء عين ما يكون الخلق الغابر بالنسبة إلى الذاكـرة الأغور في الماضي، والأخرويات في ذلك ممر بين التّاريخ ونهايته، كما الخرافة معبر بين التّاريخ وبدايته.

2. تاريخ الخلاص وأسطورة الخلاص

وإنـما بالبعد فوق-التّاريخيّ للأسـطورة ينبغـي الآن أن نُجابه البعدَ التّاريخي - الداخلي لما كان سـماه عدّة شرّاح ولاهوتيين "تاريخ الخلاص" ترجمة للعبارة الألمانية *Heilsgeschichte*. فهذه العبارة تشير إلى الأرضية اللاّهوتية التي توحّد، إلى حدّ ما فقط، كما سـنرى لدى نهاية هذا القسم الثّاني، جملةَ النّصوص السّردية التي في الكتاب العبراني والمسيحي. ولنقل باختصار إنّ هذه الأرضية اللاّهوتية تعني أنّ الرّب هو سـيّد التّاريخ، [281] وأنّه يقـوده نحو تحقّق، ولكنّه [تحقُّق] في التّاريخ وبالتّاريخ، أي بمسـاعدة الفاعلين الإنسانيين أنفسهم. ولا بد أن نرى جيّـد الرؤية أنّ هذه الأرضية التي سـنجد أنها تدخـل في منازعة مع غيرها من الأرضيّات، لا تُبلوَر أبدا في المسـتوى النّسـقي الذي صغته للتوّ، وإنما هي تُبلوَر بواسطة عين موارد الخطاب الكتابي السّردية.

وهذه الموارد هي التي سنُحصيها وسنستكشفها:

أ. ويتعلّـق الملمـح الأوّل الذي أودّ إبـرازه بالرّابط **الأصنـافي** [*typologique*] الـذي يعطي للرّوايـات الكتابية أسـلوبا مخصوصا. فتجري من تحـت التّتابع البسـيط **تجاوباتٌ** [correspondances] معقّدة تؤلّف بين قصص للأصول ذاتِ بُنى شـديدةِ التبايـن. وألفتُها التجاوبُ الذي بين الـوعـد [Promesse] **والإتمام** [Accomplissement]، وهـو التّجاوب الذي يجد في المعـرف العبراني للعهد

1- تعني عبارتا *Urzeit* و*Endzeit* على التوالي «الزمن الأوّلاني» و«الزمن الختامي»، اللذين يخرجان، في منظور الكتاب المقدس، عن الزمن التاريخي.

[Alliance] نقطة ارتكاز قوية[1]. وعلى نحو أدقّ، يجري هذا التّجاوب بين سلسلة من العهود، العهد الذي مع «نوح»، والذي مع «إبراهيم»، ومع «داوود»، إلخ.، هي ليست فقط عهودا تتتالى مجرد تتالٍ، وإنما هي تتراكم. فالزّمن الكتابي، بهذا المعنى، هو نفسُه زمنٌ تراكمي تقوّي ضمنه العهودُ بعضَها بعضا. عليّ أن أقول إنّ الشرح الأصنافي الذي قدّمه «نورثروب فراي» [Northrop Frye] في كتاب *Le Grand Code* [الدليل العظيم] قد أثر فيَّ تأثيراً وأغراني إغراءً. لقد تسلّح «ن. فراي» بممارسة للتحليل الأدبي مجوّدة حتى بات يستطرب أن يعيد بناء إيقاع الحركات المتناوبة صعودا ونزولا، ذرى وأغوارا. وبين هذه الذّرى وتلك [282] الأغوار يستخرج «ن. فراي» خطّيْ تجاوبات متشابكين تكون بهما الذّرى والأغوار كلٌّ منهما نمطَ الآخر أو نمطه المضادّ. وتشكّل شبكةُ هذه التّجاوبات، تحديدا، "الدليل العظيم"[2]، على حدّ عبارة «و. بليك»[3]. وتنفصل عن إعادة البناء تلك ثلاثة مكوّنات من تاريخ الخلاص [*Heilsgeschichte*]: العلاقة وعد – إتمام، الطّابع التراكمي للتّاريخ، إجراء أصنافية مضاعفة على التّناغم. وتحقّق علاقة التّجاوب تحت هذه الصّيغ الثلاث وحدةً من جنس فريد تتطلّب مفهوما فارزا [distinct] عن مفهوم الأسطورة الخلاصية. والحقّ أن تاريخ الخلاص [*Heilsgeschichte*] ليس أسطورة خلاصية إلا بقدر ما يبقى رباط التّجاوب الأصنافي مرهونا بمقطب الزّمن الأوّلاني والزّمن الختامي [polarité de l'*Urzeit* et de l'*Endzeit*]. ويصحّ هذا إذا ما اقتصرنا على تسجيل قانون تنظيم النّصوص الذي يجعل التّكوين والرّؤيا يؤطّران البين - بين الذي هو التّاريخ. ولكنّنا سنرى الآن ما هي الموارد الأخرى التي يحوز بواسطتها هذا البين – بين كثافة مخصوصةً تخلّصه من وصاية القطبين الأسطوريين.

1- حول العهد، راجع أعلاه، ص. 215.

2- ن. فراي، N. Frye, *The Great Code*, Routledge & Kegan Paul, trad. C. Malamoud, *Le Grand Code, La Bible et la Littérature*, Seuil, 1984.

3- إحالة على ما جاء ضمن إقرار «و. بليك» «العهد القديم والعهد الجديد هما الدليل العظيم للفن» («The Old and New Testaments are the Great Code of Art» ضمن، *The Complete Writing of William Blake, with variant readings*, Geoffrey Keynes (éd.), Oxford University Press, 1996، ص. 777؛ راجع N. Frye, *Le Grand Code*، مرجع مذكور، ص. 29). عن القراءة الريكورية لـ «فراي»، انظر D. Frey, «Paul Ricoeur, lecteur du Grand Code (Northrop Frye)», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 80, 2000/2، ص. 263-282.

ب. وأمّا الملمحُ الثّاني لتاريخ الخلاص والذي سأعتبره الآن، فهو كذلك قريبٌ جدًا من سابقه، وهو لا يضع بعدُ موضعَ السُّؤال القراءةَ الإقصائية للاهوت الخلاص في حدود تاريخ الخلاص [*Heilsgeschichte*]. ولقد أُلفتُ النظرَ من قبلُ إلى أنّ هذا المفهوم من صنع شرّاح [283] لاهوتيين حرصوا على إيجاد نظام، وغرض رئيس، ضمن كتلة الكتابات، وبخاصة منها اليهودية. ويرجع نجاح هذا التّأويل، في أغلبه، وحتى زمن قريب، إلى كون التّرتيب النّهائي الذي تمّ الاحتفاظ به لدى اختتام القانون يكتسي مظهر سردية كبرى [grand récit] وُظّفت على تقاليد متعدّدةٍ ومتباينة. ولقد ابتدأ هذا العملُ التّحريري [rédactionnel] مع المدرسة المسماة «يهوية» والتي نَدين لها بالنواة الرئيسية من التوراة ("أسفار «موسى»" الخمسة). كما تمثّل خاصة في الترتيب على محور زمني وحيد روايات من طبائع مختلفة، أساطير، وخرافات، وأخبارا (حكاية يوسف مثلا)، وسرودا [narrations] تقرُب من التّأريخ (صعود «داوود»، الخلافة على عرش «داوود»)، بحيث يتمّ عرض حبكة وحيدة تبدأ بالخلق وتصل إلى سقوط الملكية. ثم سيمدّد أخلاف اليهوية المدى السّردي إلى حدود العودة من الجلاء وإعادة بناء الهيكل بعد الجلاء[1]. وليس المهمُّ لغرضنا هيمنةَ أسطورة الأصل على الأذهان، بقدر ما هو، على النّقيض من ذلك، تسريدُها [narrativisation] بدخولها فضاءَ جاذبيةِ القصّة الكبرى المتمركزة حول اختيار [«شعب»] «إسرائيل». إنّ هذه الكيفيّة في رصف أسطورة الخلقِ جنبا إلى جنب مع دعوة «إبراهيم»، وخرافات الآباء، وتحرير مصر، وتجلّي سَيناء، واحتلال كنعان والاستقرار فيها، إلخ. تعطي مظهر جريانٍ فريدٍ في زمن متجانس. ويعكس مفعولُ التّرصيف هذا فنًّا في السّرد على غاية من الكمال. وإننا لنفهم مزيدا معنى هذا الفنّ [284] عندما نُرجع هذا المعنى إلى الوظيفة التي تمارسها هذه الرّواية الكبرى، أعني تأمين الهويّة السّردية للشّعب بتوحيد تقاليده ضمن رواية كبرى. وفي هذا المعنى، تكون الرّواية الكبرى مقوّمة للفهم الذّاتي لشعب «إسرائيل». ولعلّ العبرانيين إنما هم من هذا الموضع يتميزون أكثر ما يتميزون عن الإغريق الذين كانوا أقرب إلى صياغة فهم كسمولوجي وسياسي لهويّتهم.

1- ما فتئت العلوم الكتابية تتطور تطورا منتظما : و«ريكور»، وهو من كبار قراء الشروح، هو طبعا رهين ما كان متوفرا من الموارد في ذلك الوقت. عن تاريخ البحث في تكوّن التوراة، وعن جمع تأليفي للافتراضات الراهنة، انظر «ت. رومر» [Th. Römer]، «ج. - د. ماتشي» [J.-D. Macchi]، «ك. نيهان» [C. Nihan] *Introduction à l'Ancien Testament*, Labor et Fides, 2004: [مدخل إلى العهد القديم]، ص. 67-113.

وعلى مثال هذه الرّواية الذي يمكنُنا اعتباره مثالا عقديا، فهمت الكنيسة القديمة انخراط مؤسسها في التّاريخ. فقد نُظر إلى مجيئه كتحقّق للكتب، أي القصّ الكبير السّابق، وكانفتاح أمامه لزمن وسيط بين القيامة والمجيء الثّاني[1]. وقد كان البشير «لوقا»، في هذا الصّدد، مهندسَ تمديد الرّواية الكبرى هذه، حيث تخطّ **أعمالُ الرّسل** [Actes des Apôtres] أولى ملامح هذا التّاريخ «لما بين الأزمنة». وسيمثل تأجيل مجيء المسيح الثّاني أوّل أزمة كبرى لثيولوجيا التّاريخ تلك، لأنه سيجبرنا على أخذ التّاريخ الكوني في الاعتبار ومفصلته على تاريخ «شعب الرّب» الجديد. وسيجد هذا العمل الفكري الهائل نقطة توازن وقتية في رؤية التّاريخ التي ضمنها «القديس أوغسطينوس» [saint Augustin] في مدينة اللّه [*La Cité de Dieu*][2]. ولن تكون هذه بدورها إلا حلقةً من سلسلة لاهوتات التّاريخ الطويلة، التي ظلت تتقدم منذ "اليهوية" حتى... «هيغل» !

[285]

ج. أودّ الآن أن أعرض على التّفكّر النّقدي طموح الشّراح واللاهوتيين الذي تصوروا أنه يمكنهم مماهاة المعرف الكتابي للخلاص مع الـ *Heilsgeschichte* [= تاريخ الخلاص]. إنّ التّعبير السّردي عن هذه الـ *Heilsgeschichte* ضمن "قصة كبرى" خطّية، تجري في زمن متجانس، هو أساسا ما تتصدّى لمهاجمته شروحٌ أشدُّ انتباهًا إلى تنوّع الكتابات القانونية للكتاب المقدّس وتعدّدها. فالتحرير من الشر، وهو ما يتمثل فيه الخلاصُ، لا يقال فقط على جهة السّرد. بل ثمة، إلى جانب القصص، قوانين، ونبوءات، وكتب حكمة، وأناشيد تتناوب فيها الشّكاوى والمدائح. وينتج عن تعدد الأصوات هذا وعن توزعها، تسمية متعددة للرب. فأن تتحدّث عن الرّب بوصفه الفاعل الأعلى للملحمة الجماعية شيء، وشيء آخر أن تتكلّم باسم الرّب كما يتكلّم المشرّع أو النبيّ، وأن توجه كلامك إلى الربّ كما يفعل المرنّم للمزامير، وأن تتكلم في الرّب كما يتكلّم الحكيم. وهذه التسمية المتعددة للرّبّ إنما تتطابق مع مقاربة متعدّدة للخلاص[3]. وهكذا فإنّ طاعة المؤمن للأوامر هي تحرير، في معنى العودة إلى الحياة الحقيقية ؛

1- ضمن المعجم اللاهوتي، تشير لفظة parousie إلى عودة المسيح في المجد في آخر الأزمنة.

2- راجع : Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, in *Œuvres*, t. II, L. Jerphagnon (éd.), trad. J.-Y. Boriaud, J.-L. Dumas, L. Jerphagnon, et C. Salles, Gallimard, 2000.

3- إن هذه التسمية المتعددة للرب هي في قلب «تأويلية فكرة الوحي» (أعلاه).

والمشي على طريق البِرّ هو شكل من أشكال النجاة. وعند أنبياء الوعد، يعني الخلاص في آن تلازم التّحرير التّاريخي وإقامة العدل : "البرّ والخلاص"، هذا التركيب يميل إلى أن يصبح تسمية تقنية للوعد. وأمّا الشّكاوى التي تتصاعد من المتشاكين في المزامير، فإنها صدى من التعرض لشتى أنواع المهالك: الرّبّ خلاص بما هو ملجأ الأبرار، والفقراء، والمضطهدين، والقلوب المستقيمة، والأنفس المكسورة ؛ وصلاتهم [286] في صرخة واحدة :«النجاة يا يهوه !» لا شكّ أن مديح الدّاعي الذي استجيب له لا يغيب عنه تمام الغياب منظورٌ تاريخي شامل، إذ يظلُّ الفرَج مشدودا شدّا إلى عذل منتظر سيسودُ في النّهاية. ولكنّ فكرة الخلاص قد انفصلت على مرّ النّصوص عن مجموعة كاملة من المصاديات [harmoniques] التي من شأنها أن تتطوّر تطوّرات عدّةً. ومن هذه النّاحية فإنّ فرض شكل قصّ كبير على تنوُّع النُّصوص والأجناس الأدبية، يوشك أن يتعسّف على الثّراء المتعدّد لغرضية الخلاص.

إلى هذ النّقد الأوّل المستخلص من تنوّع الأجناس الأدبيّة، وأوّلاً من تنوُّع الأنواع السّردية بعد أن سوّاها القص الكبير فجعلها هي نفسَها متشابهة بغير تضاريس، [إلى هذا النّقد الأوّل] ينضافُ نقدٌ ثان موجّهٌ إلى عين مضمون فكرة الخلاص. فهي، في شكلها الأوّلي، تتطابق مع اختيار شعب ‹إسرائيل› من بين الأمم وتجد في موضوع «حروب يهوه» عبارتها الأشدّ نضالية. ولكنّ محنة الجلاء التي لم تضعف بعد غرض الاختيار، قد جعلته متضامنا مع تجربة الشقاء. وبحسب عبارة ‹أندري نهير› [André Néher]، في كتاب *L'essence du prophétisme*، فإنّ «قطعة من العدم» قد أُدمجت في قدَر شعب سيتعقّل نفسه مذّاك فصاعدا كشعب ناج من الهلاك [survivant][1]. [287] فما بالك

1- انظر : A. Néher, *L'essence du prophétisme*, PUF, 1955 (أعيد طبعه بنفس ترقيم الصفحات تحت عنوان *Prophètes et probéties. L'essence du prophétisme*, Payot, 2004). وفي رمزانية الشر (مرجع مذكور، ص. 70)، كان ‹ريكور› يستعمل مذاك عبارة «قطعة عدم» محيلا على كتاب ‹نهير›- ولكنه لم يكن ينسب إليه أبوتها، وذلك للإشارة، ضمن القول النبوي للنبي ‹هوشع›، إلى الفراغ الفاصل بين الإنذار بالكارثة وبين التبشير بوعد الخلاص. وقد غابت عبارة «قطعة العدم» من الصفحات التي يخصصها ‹نهير› لـ‹هوشع›. وإنما يتعلق الأمر فيها، بالمقابل، «بقطعة من اللاتاريخ»، و«بنفي للتاريخ» أو «بلغز العدم» الممهّد لتاريخ جديد (انظر *L'essence du prophétisme*، مرجع مذكور، ص. 203-204). من الممكن إذا أن يكون ‹ريكور› هاهنا إنما ينسب إلى ‹نهير› عبارة ولّدها تملكه للنص ؛ إلا أن يكون محيلا على عبارة استعملها ‹نهير› في سياقات أخرى (وكان يعرفها ‹ريكور› ويعلّق عليها منذ الخمسينات : انظر *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994، ص. 153-160 و173-185).

اليـوم، بعد أوشـفيتز [Auschwitz]... ولكنّ فكرة الخـلاص التّاريخي عبر الشقاء الأقصى هذه، قد كان عليها أن تلحق بها فكرةُ أنّ تدرّج الخلاص يمر من طريق العدوّ : الرّبّ يقـول[1] : "قورَش»، أنت خادمي". ومن الآن فصاعدا، يتحقّق خلاص بني ‹إسرائيل› مروا بتوسّـط الحكم الإلهي للأمم. فتبدو دروب الرّب، في الآن نفســه، سحيقة الأغوار، متزايدة الاستغلاق على الفهم في مجرى الأحداث. ولكنّ ذلك ليس هو أفدح الأمور بعدُ : فإنّ تماسـكا ما للتّاريخ ظل مقترنا بما بتنا نسـّميه منذ «هيغل" رؤية خلقية للعالم"[2] ؛ فشعب إسرئيل إنما عوقـب من أجل آثامه. هكذا باتت ثيولوجيـا التّاريخ رهينة نظرية في **الجزاء**. ولكنّ هذه التي يمكنُ تسميتُها استباقا نظرية العدل الإلهي، هي التي تضعها موضع السـؤال بعض أسـفار الحكمة، وفوقها جميعا، سـفر «أيّوب». ففضيحةُ الرّجـل البـارّ المعذَّب ولغـزُه، يزحزحان الانتباه عن القدَر الشـاملِ للشـعب وللشـعوب، نحو ما يلقاه الأفراد من شـقاء غير مستحقّ لا تفسّره أيُّ نظريةٍ في العـدل الإلهي[3]. فأينــما قلّبنا المنحى في تأوّل الآيات الأخـيرة من «أيّوب»، بدت خلـوة النـور التي تفتحها نهاية السّـفر تلك، في غير علاقـة صريحة ولا حتى ضمنية، مع عقيدة [288] مؤمنة بنهاية التّاريخ. وما أبعدنا هنا عن *Heilsgeschichte* متمحورة حول شعب ‹إسرائيل› المختار.

أودُّ أن أختـم هذا الاسـتعراض لمقاومات رسـم الـ *Heilsgeschichte*، ضمن الأسفار نفسها، بتفكّر أقربَ إلى التفكُّر الشّخصيّ، في موقع **الزّمز المسيحاوي** ضمـن "القـصّ الكبير". ففي مقاربةٍ أولى يُشـار إلى هذا الموقع عـلى أنّه الزّمن الصّفـر – ولعلّـه **الزّمن المحوري** في عبارة ‹دوميزيـل› [Dumézil]- هذا الزّمن الفاصل بـين القبل والبعد : القبـل الذي هو قبلُ جميع الأحـداث التي صفّفها **العهد القديم** في رواية خطية تمتد من **الخلق** حتى نهاية النّبوءَة، والبَعدُ الذي تعلن عنه **أعمال الرّسـل** والمشـتَرَعُ حتى **الدّينونة الأخيرة**. هكذا نحصل على تعميم لثيولوجيـا التّاريخ الضّمنية على الوثيقة اليهوية، [تعميم] يسـتند إلى التّطابقات

1- يبدو ‹ريكور› محيلا على أشعيا 44، 28 وهو المقطع الذي ترجمته في *Nouvelle Bible Segond* على هذا النحو : «هو راعي أغنامي» [« c'est mon berger »]

2- عنوان فصل من فصول فينومينولوجيا الروح لـ‹ج. و. ف. هيغل›، ضمن القسم السّادس الحامل لعنوان "الروح" [L'Esprit] (الترجمة الفرنسية لـ ‹ج. هيبوليت›، المجلد الثاني، نشرة Aubier – Montaigne، 1945-1955، 1991، ص. 144-155).

3- حول سفر «أيّوب»، انظر أعلاه، ص. 219 وما يليها.

والعلاقـات الأصنافية المضمّنـة في **العهد القديم** والتي أشرنـا إليها في ما تقدّم. وإلى ذلك فقد وجدت الرؤيةُ الجلّيانية للأزمنة الأخيرة في موعظة **مملكة الرّب** لـ**يسوع**، أكثر من تجسيم، بل هي وجدت فيها من قبل ذلك تحقيقا. هكذا أعاد الحدث المسـيحاني توجيه القصّ الكبير بتجديد مركزه. (وقد كان «أ. كلـمان» [O. Cullmann]، مـن بين الشّراح المحدثين، أكثرَ من أرسـى وثاقة هذه الرّواية الخطّية للـ*Heilsgeschichte* المسـيحيّة ضمن كتاب *Christ et le Temps* [**المسـيح والزمان**][1]. إلا أنّه لئن كان **الحدث** المسيحاني [Christique] يندمج بسـهولة ضمن الرواية الكبرى، فإنّ **الرّمز** المرتبـط به ارتباطا غير منفصم، قد كان يميل، في رأيي، إلى تفجيره. وإني أجد لدى «القديس بولس» [saint Paul] نفسِـه مؤشّراتِ هذا النّقد الباطني الممكن للرّسـم. فهـو في **الرّسالة الأولى إلى أهل قورنتس**، 1، 17-37، يعلن "لوغوس الصليب" **جنونا**[2] : «ولكنّ ما كان من الجنون [الحماقـة]* [289] في العالم، فذاك ما اختاره اللـه ليُخزي الحكماء [...]، واختـار ما ليس موجودا ليزيل الموجود، حتـى لا يفتخر بشرٌ أمام اللّـه» (27-28)[3]. وفي النّشـيد الرّائع إلى أهل **فيلبّي** 2، 5-11، كان المسـيح هو الذي "**أفرغ نفسه** متخذا صورةَ العبد" ثم زاد "فوضع نفسه وأطاع حتى الموت"[4]. فمرّة ثانية، يشار إلى اللاشيء، لا شيءِ الفراغ بعد لا شيءِ الجنون، على أنه نقطةُ العبور نحو "القوّة"، في **الرسـالة الأولى إلى أهل قورنتس**، ونحو العُلى، في **أهل فيلبي**[5]. لا شـك أنّ الارتبـاط مع ثيولوجيا التّاريخ لم يُفكّ (بل إن **الرسـالة إلى أهل رومة**، 11، تخطخط خطاطة ينال فيها اليهود والوثنيون قدَرا مخصوصا)، ولكنّه، وإن لم يُفكّ، لم يعد يسـتطيع أن يتّخذ هيئة مسـيرةٍ نحو النّصر والمجد يمكن قراءتها وتبيُّنها تبيُّنا مباشرا. لا يَسلُك على الطريق الملكي من لا يمرُّ "بالجنون" و"بالفـراغ". ما يزال بإمكاننا الحديث عن «القـوّة»، ولكن في الضعف وعن

1- O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, 1947, 1957

2- «لوغوس الصليب» هو بدون أي شك نقل حرفي للنص من قبل «ريكور»، وتحديدا للآية 18 التي تبتدئ كما يلي في اليونانية : «Ο λογος γαρ ο του σταυρου [...] » (« Car la prédication [litt. La parole] de la croix [...] »). ولا توجد أيّ ترجمة جارية للكتاب المقدس تتضمن هذه العبارة.

* في الترجمة العربية للكتاب المقدس تستعمل لفظة «الحماقة» بدل لفظة «الجنون» (folie) [المترجم]

3- يورد «ريكور» هنا ترجمة *Bible de Jérusalem*، في نشرتها المراجعة لسنة 1973.

4- هنا يبدو أن «ريكور» قد ترجم بنفسه هذا المقطع من النشيد المدرج في **الرسالة إلى أهل فيلبي**.

5- Kénose هي في الـ *Vocabulaire théologique* اسم مصطنع من الفعل κενοω، بمعنى الفراغ والتجرد (**فيلبي**، 2، 7) دلالة على تواضع المسيح وتجرده.

طريقه. ومن هذه الناحية، فإن قراءةً سياسيةً للدين، من قَبيل تلك التي يقترحها «مارسـيل غوشي» [Marcel Gauchet]، في كتاب *Le désenchantement du monde* [زوال سـحر العالم]، هي قراءةٌ عظيمةُ الفائدة ولو أنّها لا تستوفي معنى الدّين[1]، إذ تشرّعها [290] الـ *Heilsgeschichte* نفسُها، لكونها تربط الخلاص بالنّصر الذي يُسـاهم فيه المختارون. وحتى موضوعُ مملكة الرّبّ، لا يمكن تجريدُه من رنّته السياسـية. ويؤكّد «غوشي» أنّ منطقَ هيمنة الرُّؤيويين [Apocalypticiens] قد انقلب مع «يسوع» ؛ فـ«يسوع»، على ما يقول [«غوشي»]، هو «مَشيح مقلوب» [un Messie à l'envers] : «فما يكونُ سيّدُ العالم، في أعلَى، فوق قمّة الهرم البشري، يكُونُه هو في أسـفلَ، كأيّ من النّاس، ضمن سـائر النّاس» ... «هو المجاوبة الكاملة للوسـيط الإمبريالي، على طرفي نقيض منه»[2]. سيكون سؤالي إذن هذا السّؤال: ما هي الكلفةُ التي يظلّ ممكنا بها انخراط انقلاب صورة مَشيح مقتدر ضمن قصّ كبير يمتد من التّكوين إلى الرّؤيا؟ ثمة شيء مؤكد : أنّ اللحظة المحورية التي يمثّلها، في «يسـوع النّاصري»، الحدث المسيحاني، تعني في الوقت نفسـه، على الصّعيد الرّمزي، تجرّد المبدإ من ذاته [la Kénose du principe]. لا يمكننا ألاّ نجمع حول هـذا اللاّشيء من الجنون ومن الفراغ [Kénose] كلّ الصّور السّلبية التي اعترضتنا على الطّريق، «قطعة العدم» التي خَصّص بها «نهير» الجلاء اليهودي، والخادم المعذَّب في أشـعيا الثّاني، وعذاب «أيّوب» وثورته. ولا يقولـنّ أحـدٌ إنّ القيامة تمحو كلّ شيء: بل هي تـأتي لتأكيد الضّرورة المثالية للمرور بـ[تجربة] أقصى الإهمال وأقـصى الإهانة"[3]. فلعلّ الكيفيّة الوحيدة التي نسـتطيع أن نعطـي بها لـلآلام [Passion] مواصلة تاريخيّةً، هـي أن نجعل من الصّليب الخيطَ الموجِّهَ لتاريخ مركزُه الضّحايا لا المنتصرون. ليس بوسـع هذا البراديغـم الجديد ألاّ يفكّك القص الكبير طالمـا أنّ هذا الأخير ينحو نحو التّماهـي مع تاريخ للهيمنة ومع تأسـيس للهيمنة. ولكنّنـا لا نعرف – بالمعنى القـويّ للفظـة المعرفة – كيف ينخرط تاريخ للضّحايـا ضمن ما بعدَ- تاريخ ذي نهاية سـعيدة. نحن لا نعرف ذلك - لا فقـط لأننا لا نتوفّر على أيّة جدليّة تكـون، على غرار حيلة العقـل الهيغلية، قادرةً على توظيف الشّـقاء في خدمة

1- «م. غوشي» : M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985.

2- المرجع السابق عينه، ص. 162.

3- المرجع السابق عينه، ص. 165.

الرّوح – ولكن كذلك لأنّ تاريخ العذاب لا يشكل، هو نفسه، نسقًا (مثلما هو شأن مدينة الله حيث التّاريخ الدنيوي يخالط التّاريخ المقدس) ؛ فتاريخُ الهيمنة، وحده، على ما يبدو، يتشكّل نسقا. ربما كانت القرابةُ السّريةُ التي بين كلِّ العذابات، بين آلام المسيح وأوشفيتز، تتحدّى كلّ تصوّراتنا المعقولة للسّلبية ولسَلْب السّلب. فتاريخ الضحايا، بل تواريخ الضحايا،لا تسمح بأن تُدرج ضمن تاريخ الهيمنة المتّصل،كلحظة متجاوَزة، aufgehoben، ولا حتى أن يضاعَف هذا التّاريخ بتاريخ آخر متماسك. الشرُّ جيش[1]. لذلك كان طفُوّاته [ses émergences] تحدّياتٍ للرّواية الكبرى.

فإذا تعذّرت إذاً معرفةُ الرّابط الذي يشدُّ الجنون والتّجرد، من جهة، والقوّةَ والرّفعةَ، من جهة أخرى، معرفةً عقلية، وإذا تعذّرت حتى حكايته، أو تنزيله ضمن قصّ كبير، لم يكن بالإمكان أن يكون غير موضوع رجاء لا يتجاسر [الرّجاء] على [فكّ] لغزه.

3. أسطورة الخلاص والعقل المعاصر

سأقتصر، مثلما أعلنت عن ذلك في ملاحظاتي التمهيدية، على إطلاق بعض موضوعات النقاش لبقية ملتقانا.

[292]أ. أقترح بديّا أن نقصر صراع موثوس – لوغوس على مستوى التّاريخ، مادامت فكرة الخلاص، ضمن الحقل اليهوديّ – المسيحيّ، قد تمّت مماهاتها تقريبا بفكرة الـ *Heilsgeschichte* ومادامت هذه الأخيرة قد عبّرت عن نفسها أدبيّا ضمن قصّة كبرى تنطلق من التّكوين وتصل إلى الرّؤيا. ولا أظنّ أنّه ينبغي التّحسّر على هذا التّحديد الذي يترك في الحقيقة مجالا واسعا للنّقاش : فالأسطورةُ بما هي تاريخ البدايات، تقرن قدر الإنسان بقدر الكوسموس ؛ وقد كان لثيولوجيا التّاريخ في ميدان الكتابات اليهودية والمسيحيّة آثارٌ ذات بال حتى في الفيزياء وفي الفلك : وتشهد بذلك المناقشات التي أثارتها قراءةٌ حرفيةٌ للتّكوينِ من «غاليلي» إلى «داروين». فليتذكّر المرء المعارك العاصفةَ التي سبّبها القولُ بحدّ الـ 6000 عام من تاريخ العالم التي قرنَها مأثورٌ جليل بعين

1- إشارة إلى «مرقس» 5، 9، حيث جني روح شرير يجاوب «يسوع» الذي يأمره أن يفصح عن اسمه، فيقول : "اسمي [...] جيش، فنحن كثيرون" (*Nouvelle Bible Segond*).

قراءة التّكوين الحرْفية. ولا يمكن في هذا الصّدد أن نستخفّ بمدى الضّرر النّاجم عن سوء المعرفة بخصوصية اللّغة الأسطورية، وهو سوء معرفة تعاظم بفعل اصطفاف كلّ الديمومات المتباينة خطّا واحدا ضمن القصّة الكبرى. كم من معركة خاضتها بغير جدوى، ثم انتهت إلى خسرانها، مختلف الأرثودكسيات اليهودية والمسيحية على جبهات الفلك، وعلوم الأرض (معركة الأحافير [fossiles] !)، وعلى جبهات البيولوجيا (معركة التّطور!)، والأنثروبولوجيا (معركة الكائنات قبل الإنسانية [préhominiens]!). فعلى كلّ هذه الجبهات يظل الانتصار للعقل. وأمّا ما جناه الإيمان من ذلك فإدراكُ فهم أعمقَ وأصدقَ للأسطورة لغةً للتّأسيس، في مستوى آخر، غيرِ مستوى المعرّفة العلميةِ.

[293] ب. فإذا ما انتصبنا الآن في حقل فلسفة التّاريخ ولاهوته، في المعنى الذي يكون فيه التّاريخ هو تاريخ الناس في ظروف حياتهم، بدا لي أنّ خط نقاش هامّ يتعلّق بإبستمولوجيا التّاريخ بما هو تأريخ ذو منزع علمي. فيبدو التّقابل بين التّاريخ والأسطورة، في مقاربة أولى، تقابلا كاملا.

وأمّا في مستوى المضامين، فإنّ عين معرَف قصّ لحكاية الأصول الجارية [أحداثها] في زمن أصلي فارز عن زمن الواقع اليومي، قد بات معرفا غير متلائم مع كلّ تأريخ. ذلك أن هذا الأخير يأبى أن يعرف غير أحداث قابلة للانخراط في الزّمن الحولي المستند هو نفسه على علم الفلك.

وأمّا في مستوى الشّكل، فإنّ معرف السّردية التّقليدية، التي تستمدّ سلطانها من عين كيفيّة نقلها، فيدحضها تأريخ يتعقّب حججه في وثائق، أي في آثار محفوظة من الأحداث المسرودة ؛ فالحجّة الوثائقيةُ تمثل من هذه النّاحية "القطيعة الإبستمولوجية" التي تفصل التّأريخ عن الأسطورة، وعن الخرافة، وعن الرواية [nouvelle]، وعن الملحمة، وبأخَرة، عن كلّ قصّ تخييلي.

وفي نظري، يستدعي مولد التّأريخ في المقابل تقصّيا لوظائف الأسطورة التي لا تنخزل إلى تفسير من النمط التّاريخي. غير أنّه يتعين أن نكون من قبلُ، وعلى غرار ألعاب لغة مختلفة، قد أعدنا نشر كلّ الأنواع السّردية، مثلما أجرينا ذلك في ما تقدّم، مميّزين بين الأسطورة، والخرافة، والرواية، واليوميات. وإنما على

أساس مثل أصنافية الأشكال السّردية هذه، يمكن لنقاش بين فينومينولوجيا الأسطورة والتّاريخ أن يكون خصبا. ولقد أثَرتُ أعلاه إحدى وظائف الأسطورة تلك التي لا يمكن تصريفُها إلى تأريخ، أعني وظيفةَ تأسيس [294] هويةٍ سردية للمجموعة التي تُنتج وتتلقى، في آن، هذه الرّوايات[1]. وإنما إلى فهم الذّات الذي لمجموعةٍ تنتمي وظيفةُ التّأسيس هذه. وإن هذا التّأويل لشديد الوجاهة خصوصا في حال شعب «إسرائيل»، ثم من بعده في حال الكنيسة العتيقة، اللّذين صاغا عن نفسيهما فهما تاريخيا بالأساس، في معنى من لفظة التّاريخي لا يشير إلى **معرفة الأحداث**، بل إلى كيفية التّموقع **في مجراها**. ولقد قلنا ذلك في ما تقدّم : فإن فعل الحكي مع شعب «إسرائيل»، له من البدء بعدٌ عقدي. وقصّه له قيمة إنشاد عقدي. ولكنّه من المحتمل ألا يكون أي شعب قادرا على بلورة هويته السردية دون لجوء إلى أساطير التأسيس. فليفكر المرء في الرومان الأقدمين، وفي الآباء المؤسسين للثورة الأمريكية، وفي تجديد الثورة الفرنسية بجمهورية اليوم.

ولكنّه لا يمكننا أن نواصل القول بهذه الوظيفة التّأسيسية إلاّ إذا ما خفّفنا من سذاجة تصوّرنا عن زمن ذي اتجاه خطّي واحد، ووعينا ب الطّابع المتباين للدّيمومات. فوظيفةُ تأمُّلٍ في تراتب درجات العمق في الديمومة إنما هي إتاحة الإمكان لفكرة تأسيسٍ ضمن زمن مختلفٍ كيفيًّا عن ذاك الذي تنتشر فيه المعرفة التّأريخية.

ج. وأعسرُ من ذلك المشكلُ الذي تطرحه على نحو أكثر خصوصية الـ *Heilsgeschichte* بما هي رؤية تاريخ جامع ومجموعٍ بنهايته. فأساطيرُ الخلاص، كما قلنا، هي، إذا ما واصلنا قبول العبارة، المجاوِرةُ لأساطير الأصل. ولكنّ القطيعة التي في ثقافتنا [295] مع أساطير النّهاية، قد تأخّرت أكثر مما تأخّرت القطيعةُ مع أساطير البداية. والسّبب مفهوم. فالفعل أكثر حاجةً إلى توجُّه نحو المستقبل منه إلى تأسيس في الماضي. ولقد مرّت ثقافتُنا، قبل الأزمة الحديثة أو ما-بعد-الحديثة لكلّ سرديةٍ كبرى، وزمنَ الأنوار، بنقل مزمَّن للـ *Heilsgeschichte* اليهودية - المسيحية. فعقيدة التقدّم قد اشتغلت كأسطورة للغاية [النهاية] إلى أجل قريب.

1- عن معرف الهوية السردية، انظر أعلاه، ص. 71.

والسّؤال المطروح سؤالٌ يتعلّق بمعرفة ما إذا كان مجتمعٌ ما قادرا على الحياة دون مشروع جماعي، ودون يوتوبيا موجِّهة. ذلك هو السّؤال الذي طرحه «ر. كوزيلاك» [R. Koselleck] في كتاب *Vergangene Zukunft* [المستقبل الماضي] : هل بنية الزّمن التّاريخي، لا المتمثَّل، وإنما المعيش والمفعول، والمتكونة من المقطب القائم بين أفق التوقع وفضاء التجربة، هي بنية قابلة للتجاوز[1]؟ وهل ما يزال ثمة أفق انتظار عندما تكون اليوتوبيا زالت، وعندما يكون قد فرّ ما سماه «إ. بلوخ» [E. Bloch] مبدأ الرجاء[2]؟ ولكن يوتوبيّتنا الموجِّهة في الغرب هي وريثة الرجاء اليهودي والمسيحي، المهيكل وفق سلسلة النّبوءة، فالأخيريّات [eschatologie] فالجلّيانيّ، المشار إليها في ما تقدّم. ولكن الشكل المزمَّن للـ *Heilsgeschichte* ليس أقلّ خضوعا لزوال السّحر من مثاله اللاهوتي. ولهذا السّبب، فإنّ حوارا خصبا بين الرجاء اليهودي والمسيحي وبين الرجاء المُعَلْمَن المستمدّ من الأنوار والمستأنفِ من الماركسية، يبدو لي [296] ضروريا أكثر من أي وقت آخر[3]. قد حان إذاً أن نقول إنّ هذا التقليد وذاك، لا يمكنهما أن ينجوا، إلا معا.

د. ثمة ثنيّة أخرى للتفكُّر، يفتحُها النقد الدّاخليُّ الموجَّه للرّواية الكبرى التي اتّخذت فيها الـ *Heilsgeschichte* شكلا سرديًّا، كما يفتحُها، عبر هذا النّقد، الشكُّ الذي لمّحنا إليه في خصوص وجاهة خطاطة الـ *Heilsgeschichte* [تاريخ الخلاص]. ما وقع، على هذا النّحو، وضعُه موضع السّؤال، هو معقوليةُ العملية الجامعة [totalisant]. ولكنّ عرض الخلاص وإعلانه لا يمرّان فقط بالقصص، كما أنّ هذه لا تقبل أن تُوحَّد ضمن سرديّةٍ كبرى معقولة. بل، إني ذهبت إلى أكثر من ذلك فتساءلتُ عمّا إذا لم يكن الرّمزُ المسيحاني يُدخل مبدأ قطيعة بموجب المرور من لاشيء الجنون والتجرّد [Kénose]. ألا يُجري الرّمز المسيحاني ما يسمّيه «سارتر» انفراطا [*détotalisation*] لكلّ جمعٍ [totalisation]

1- ر. كوزيلاك : R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, 1979, trad. J. et M.-C. Hoock, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990.

2- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, 1954-1959, trad. F. Wuilmart, *Le Principe Espérance*, Gallimard, 1976-1991.

3- يكرر المخطوط بعد عبارة «ضروريا» عبارة «وخصبا»، ولعلّه تكرارٌ غير مقصود.

هو دومًا سـابقٌ لأوانه وكـاذبٌ[1]. فـ"لوغوس الصّليب"، أساسـاً، هو الذي بدا لي مكوِّنا للنواة الرافضة لـ *Heilsgeschichte* انتصارية[2]. سـأطرح حينئذ على نفسي السّؤالَ الذي سـأدعُه هذا المساء بلا جواب: كما أنّ فكرة التّقدم قد كانت عنـد الفترة الحديثة المكافئ المزمَّن لـ *Heilsgeschichte* آمنة، ألا يرتسـم اليوم، في هذا العصر الذي يسميه البعض ما - بعد- حديث، تقابلٌ جديدٌ بين دعوة جُنون الصّليب وتجرّد المسـيح وبين الأشكال المتحلّلة لفلسـفة التّاريخ الهيغلية؟ فإن سأل بعضُهم ساعتها عما بقي للمسيحيين من خصوصيٍّ يقولونه، قلتُ إنّه الرّجاء نرجوه، أن تشـارِك تواريخ الضّحايا، تلك التّواريـخ المتناثرة [éparpillées] والمبعثرة، أن تُشارِك على نحو لا نعلمه، في مملكة الرّب التي تأتي. وإنه لرجاءٌ مجنون، بكلّ تأكيد.

1- لـسارتر، استعمال واسع لمفاهيم الجمع والانفراط* في *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, 1943). ويبدو الانفراط من جهة أخرى مفهوما ذا دلالات متعدّدة يستجمع سارتر مختلفها في آخر الكتاب (انظر خاصة ص. 718 وما يليها).

* يترجم «عبد الرحمان بدوي» هذين المفهومين فيقترح «الشمول المشمّل» [totalisée] و«الشمول المعرّى» [détotalisée]. راجع الترجمة العربية : «ج. ب. سارتر»، الوجود والعدم، ترجمة «عبد الرحمن بدوي»، منشورات دار الآداب، بيروت، 1966، ص. 941 مثلا [المترجم].

2- «لوغوس الصّليب» تحيل هنا على المقطع 1 من القورنثيين، 1، 18، الذي مر ذكره (انظر أعلاه، ص. 288)

ثبت المصطلحات

accomplissement	إتمام
acte	عمل
acte de discours	عمل خطاب
acte de lecture	عمل قراءة
activité	فاعلية
agencement	تنضيد
agir	فَعْل
alliance	عهد
allocution	مخاطبة
analogie	تناسب
appropriation/Aneignung	تملك
anti-Aufklarung	الأونكليرونغ-المضادة/الأنوار المضادة
Anwendung	تطبيق
aphorismes	فصوص الحكم
Apocalypses	رؤى
Apocalypticiens	الرُّؤيويون
appréciatifs	تقديرية
appréhension	درْك
archétype	أرشينمط
ascription	عزو
attribuer	إسناد
Aufhebung	تجاوز
authentique	حقّاني
autonomie	استقلال ذاتي

avoir	مَلْك
Befindlichkeit	وَجْدَان
Bewahrung	حفظ
biblique	كتابي
biens humains fondamentaux	الخيور الإنسانية الأساسية
biens immanents	صوالح محايثة
buisson ardent	العُلّيقة المشتعلة
caractère	طبع
casuistique	أحوالية
catégorique	قطعي
causal agency	فاعلية سببية
cercle herméneutique	دور هرمينوتيقي
cession	تخلٍّ
chose du texte	أمْرُ النصّ
Christique	مسيحاني
circular motion	حركة دائريّة
clues	مؤشرات
code	دليل/شفرة
code méta-linguistique	دليل ماورالساني
coneptualité	مفهومية
conscience jugeante	وعي حاكم
consistance	متانة/كثافة
consonnance	تناغم
constituant	مقوِّم
contenu de discours	محتوى خطاب
contrepartie	مقابل
convergence	تسائل/تقارب
correspondance	تجاوب
cosmos	الكوسموس
création	إبداع
critériologie du divin	معياريات الإلهي
culpabilité	ذنب
Dasein	موجد

dessaisissement de la conscience	تخلية الوعي
délivrance	تحرير
dénégation	جَحد
déontologique	أخلاقياتية
descriptif	وصفي
désignation	تعيين
désir	رغبة
dialogue	حوار
didactique	تعلّمي
dimension évaluative	بعد تقويمي
dimension normative	بعد تعييري
dire	قول
discours	خطاب
discours narratif	خطاب سردي
discours prescriptif	خطاب إلزامي
distanciation	مماسفة
dit	مقول
double sens	معنى مزدوج
dualisme	ثنائية
ecclésial	كنيستي
ecclésiastique	كنسي
effet de sens	أثر المعنى
efficency	فاعلية
Ego	الأنا
émotion	انفعال/تأثر
épochal	حقبي
époques	حقب
Erläuterung	إيضاح
esquisse	خطخطة
états de chose	حالات أشياء
éthos	إيثوس
être-dans-le temps = Innerzeitigkeit	الكان-في-الزمان
évaluatif	تقويمي

existence	كيان
existential	كياني
extériorité	طابع خارجي
extralinguistique	خارج اللغة
fable	حكاية
faire sens	تمعين
falsifiable	قابل للتكذيب
fiction	قصة تخييلية
fin	غاية
Focus	بؤرة
formidable	رائع
fossiles	أحافير
Frame	إطار
fusion des horizons (Horizontverschmelzung)	انصهار الآفاق
gamme potentielle de connotations	وصلة الحفافات الممكنة
générique	جنيس
geschichtlich	تاريخي/تاريخاني
greffe	زرع
harmoniques	مصاديات
Heilsgeschichte	تاريخ الخلاص
Herméneutique	هرمينوتيقا/تأويلية
herméneutique du témoignage	تأويلية الشهادة
herméneutique littéraire	تأويلية أدبية
hic et nunc	الآن وهنا
histoire des effets	تاريخ المفاعيل
historicisme	نزعة تاريخية
Historie	تأريخ
history making events	أحداث صانعة للتاريخ
idée schématique	فكرة خُطاطية
identification	تَمَهْيُةٌ
imputation	تحميل
indiscernable	غير قابل للتمايز

informatif	إخباري
initié	مسار
intentionnel	قصدي
interlocuteur	مخاطب
interprétation	تأويل
intersignification	تبادل دلالي
intra-mondain	إنترادُنيوي
jeté-projetant	ملقى – مشترع
jeux de langage	ألعاب اللّغة
Kénose	فراغ
kontrollietre Verfremdung	مسافة مراقبة
Kunstlehre	نظرية فنّ
langue	لغة/لسانٌ
Lebensformen	أشكال حياة
Lebensphilosophie	ليبنسفيلوسوفي/فلسفة الحياة
le non-souhaitable	ما لا نرجوه
le pourquoi	اللـمّية
le quoi	الـمائيّة
lexical	معجمي
libéralité	حريانية
limitatif	تحديدي
limitations	حدّات
linguistic turn	المنعطف اللّساني
locuteur	متكلّم
logic of science	منطق العلم
logical gap	هوة منطقية
lyrique	غنائي
martyr	شهيد
martyre	شهادة
médiat	متوسّط
médiatisé	موسوط
méta-critique	ما-بعد-نقد

méta-herméneutique	ما-بعد-تأويلية/ ما-بعد-تأويلي
mimèsis	مِيمَاسِيسْ/محاكاة
modificateur	مُغيِّر
monde	عالَم
monisme	الواحدية
mot	اللّفظة
narratif	السّردي
narrativisation	تسريد
névrose	رطانة العُصاب
noématique	العَقْلَمِي
noèse	الاستعقال
nouvelle	الرواية
novation	تجديد
objectivation	المَوْضَعة
objet	الموضوع
obligation	الإلزام
œuvre	أثر/آثار-عمل/أعمال
ostensive	إظهارية
parole	الكلمة
passivité	الانفعالية
pensée réflexive	الفكر التفكّري
pneumatologie	روحانيات
Poétique	الشعرية
poétiser	الشّعر
poièsis	بُويَاسِيسْ/إنشائية
point de fuite	نقطة التلاشي
polarité	مقطب
Politie	المدنية
polysémie	تعدد المعنى
position	طرح
practice	ممارسة
précepte	قاعدة

précompréhension	فهم سابق
prédication	حمل
prédicats d'action	محمولات الفعل
prédicats verbaux	محمولات كَلِمِيّة
prescriptif	إلزامي
prétention	صلف
projection	إشراع/إسقاط
projet	مشروعٌ
psychanalyse	التّحليل النّفسي
psychiatrie sociale	طب نفسي اجتماعي
pulsion	نَزَق
pulsionnel	نزقيّ
quasi incantatoire	شبه-تعزيمي
récit	سرد
récit	قصّ
réel	حقيقي/واقعي/فعلي
référence	مرجع/إحالة
refiguration	إعادة تشكيل
relation	إضافة
rénovation	تعهد
réplique	مجاوبة
restitution	استرداد
révélation	وحي/كشف
Revendication – Anspruch	مطالبة
révocable	قابل للدّحض
sacrificium intellectus	قَربنةَ العقل
schématisme	ترسيمية
scientificité	علميّة
Scientistik	عِلْمانية
segment	مقطع
Sein zum Texte	الوجود من أجل النصّ
sémantique	دلالي

sémiotique	السّميوتيقا
sensus communis	الحس المشترك
séquence	وصْلة
siège	محلّ
signe	علامة/أمارة
signifiance	تدلال
Sinnkritik	نقد المعنى
soi-même	النّفس/النّفس إيّاها/النّفس عينها
solipsisme	وحْدية
souci	مبالاة
souhaits	تأميل
spéculatif	نظراني
spéculation	نظر
Speech-act	أفعال/أعمال/خطاب
Sprachhermeneutik	تأويلية اللّغة
statut	وضع
structuralisme	البنيوية
substitution	استبدال
sujet de discours	ذات خطاب
sujet logique	فاعل منطقي
sujet principal	موضوع رئيسي
symbole	رمز
symbolique	رمزانية
symbolisme	رمزية
symbolisme du mal	رمزيّة الشرّ
synthèse	تأليفية
système	منظومة
systémique	منظوميّة
technè	تقنية
tenor = teneur	فحوى
termes	حدود
terminus ad quem	امتداد أقصى
texture	حبكة

théiste	توحيدي عقلاني
torsion métaphorique	روْغَة الاستعارة
transcendantalisme	ترنسندنتلانية
transfert	النّقلة
transmission	بلاغ
Trieb/drive	اندفاع
ubiquité	حضور في كلّ مكان
unified science	العلم الموحَّد
unsinnig	غير ذي معنى
véhicule	ناقل
verbe	كلمة
verbes d'action	كَلم الفِعل
vérifiabilité	تحقّقيّة
voie d'éminence	طريق التعالي

فهرس الأعلام

الفهرس

الإنجاز الفني

المركز الوطني للترجمة - تونس

تم طبع هذا الكتاب في : الشركة التونسية لفنون الرسم



الهاتف : 71.940.316

مقالات ومحاضرات في التأويلية



ولكنّ النّشوة الإستيقية لا يمكنها أن تستعيد مكانتها كتجربةٍ أصلانيـةٍ إلاّ إذا ما أُرجعت إلى منابعها بواسـطة تاريـخ تأويليّ حقيقيّ للانفعالات اللاّمبالية. إنّ هذا التاريخ المفهومي للنشوة، الذي يستدعي «أوغسـتين»، بقدر ما يسـتدعي «غورجياس» و«أرسـطو»، هو بالأساس تاريـخ للوظيفـة **التطهيرية** للفن، عـبر البلاغة، والإنشـائية، ومقالات الدّفاع. وهو يظهر ثراء التّجربة الاسـتيقية المغمورَ، وهي التّجربةُ التي تجمـع بين جَحْد العالم ونقلـه في الموضوع الجمالي، وبين التّمسـيف بين الأدوار الاجتماعية والتّماهي اللّعبي مع البطل الخيالي، وبين قوّة العصيان وطاقة تدشين معايير جديدة للفعل.

وتبـدو أعـمال «ياوس» اليوم هي الأقدر على سـدّ ثغـرة هامّة في الهرمينوتيقا، أعني دراسـة الانفعالات اللاّمبالية في علاقتها بالقصّة التخييلية والشّـعر. فيضيف معرَفُ النّشـوة الإستيقية هكذا بُعدا جديدا، غيرَ لغويٍّ في المعنى الضّيّق، إلى الفهم السّابق للعالم الذي تنغرس فيه كلّ المعارف. إنّ هذا المسعى يخصّ الجدل الإبستيمولوجي من جهة كون مفهوم التجربة الإستيقية يعضّد أطروحة أولوية الحس المشـترك على المعرفة المفهومية وأولوية التواصل الإستيقي على التوافق النظري.

بـول ريكـور (1913 - 2005)

فيلسوف فرنسي معاصر. من رؤوس الفنومنولوجيا والتأويلية في الفكر الفلسفي العالمي. من أهمّ مؤلّفاته: **التّاريخ والحقيقة** (1955)؛ **في التّأويل** (محاولة في فرويد، 1965)؛ **صراع التّأويلات** (1969)؛ **الزّمن والسّرد** (1983)؛ **العادل** (1995)؛ **الكتاب المقدس فكرًا** (1998)؛ **الذاكرة والتاريخ والنسيان** (2000).

محمد محجوب

أستاذ التأويلية وتاريخ الفلسفة الألمانية المعاصرة في جامعة تونس المنار. أسس **حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية**. من مؤلفاته : **هيدغر ومشكل الميتافيزيقا - مدخل إلى تاريخ الفلسفة القديمة** - من ترجماته : مرلوبونتي : **تقريظ الحكمة** - د. هيوم : **تحقيق في الذهن البشري**



9789973084910

15 د.ت أو ما يعادلها